UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01311000 2

Orientalische Studien

Zweiter Band

Orientalische Studien

THEODOR NÖLDEKE

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG

(2. MÄRZ 1906)

GEWIDMET VON FREUNDEN UND SCHÜLERN

UND IN IHREM AUFTRAG HERAUSGEGEBEN

VON

CARL BEZOLD

MIT DEM BILDNIS TH. NÖLDEKE'S
EINER TAFEL UND ZWÖLF ABBILDUNGEN

Zweiter Band

8888/6/7/08

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESZEN * 1906

Alle Rechte vorbehalten

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Randglossen zum hebräischen Ben Sira.

Von

Louis Ginzberg.

In einigen Monaten wird es ein Jahrzehnt sein, seitdem S. SCHECHTER das erste Blatt vom wiedergefundenen Texte des beinah achthundert Jahre verschollenen Originals von Ben Sira veröffentlicht hat. Die Erwartungen und Hoffnungen, die sich an diese höchst interessante Entdeckung knüpften, wurden bei weitem übertroffen, und wir besitzen jetzt von der Hand SCHECHTER's, NEUBAUER's und anderer verdienstvoller מקיצי נרדמים den größeren Teil des hebräischen Ben Sira.

Das fünf Seiten umfassende Literaturverzeichnis in PETERS' *Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* (Freiburg i. B. 1902) legt ein beredtes Zeugnis ab für das Interesse, welches in vielen Kreisen dem neugefundenen Texte entgegen gebracht wird. Zugleich aber wird man aus diesem Literaturverzeichnis ersehen, wie schwer es ist, alles, was über diesen Gegenstand geschrieben worden ist, aus Autopsie zu kennen. Ich möchte daher meinen folgenden Notizen die Bemerkung vorausschicken, daß ich sie kurz nach Veröffentlichung der einzelnen Fragmente geschrieben habe[1], dann aber alle Notizen, welche ich in PETERS' oben erwähntem Buche fand, gestrichen habe.

III, 12. „Sei eifrig in der deinem Vater gebührenden Ehre", das

[1] Meine Bemerkungen zu den von COWLEY-NEUBAUER edierten Texten gedenke ich an einer andern Stelle zu veröffentlichen

heißt, lasse dir die Ehre deines Vaters angelegen sein; dieser Ausdruck findet sich auch im Midrasch Mischlē XVI, 34 (ed. BUBER Seite 83): ונתחזק בכבוד אביו[1] „er — Joseph — war eifrig, seinem Vater die ihm zukommende Ehre zu erweisen", indem er für dessen Unterhalt שעשה צדקה sorgte. — Die Übersetzung des Gr. ἀντιλαβοῦ ἐν γήρᾳ verdankt ihr Dasein der Ähnlichkeit der Buchstaben ד und ר; Gr. las בכבר und erklärte es nach Hiob XV, 10 כביר ימים im Sinne von „hochbetagt."

III, 13. Eine weitverbreitete Anekdote erzählt von einem Heiden namens Dama, der so pietätsvoll war, daß er von seiner „schwachsinnigen Mutter" חסרת דעת einen Schlag in's Gesicht sich gefallen ließ, ohne ein beleidigendes Wort ולא הכלימה zu äußern (Kidduschin 31[a]; ib. Jeruschalmi I, 61[b]; Jeruschalmi Peah I, 15[c]; Deuter. Rabba I, 15; Pesikta Rab. XXIII, ed. FRIEDMANN S. 123[b]). Die Übereinstimmung in der Form wie im Inhalt zwischen den rabbinischen Quellen und Ben Sira legt die Vermutung nahe, daß die Anekdote von Dama als eine Illustration zu unserem Verse galt.

III, 14. „Für" im Sinne von „loco" ist auch im Neuhebräischen nur תחת und nicht תמורה oder תמור[2], die nur Preis und Wert eines Gegenstandes bezeichnen und daher ausschließlich „für" = „pro" bedeuten. Ferner ist zu bemerken, daß man im Hebräischen זרע in Verbindung mit עולה (Prov. XXII, 8) oder צדקה (ib. XI, 18) gebraucht, aber nicht נטע. Man lese daher: תִּנָּתֵן, das dem תנתע des T. ebenso nahe kommt als תנטע und übersetze demgemäß: „Die Wohltat, erwiesen dem Vater, wird nicht ausgetilgt; und als ein Sühnopfer wird sie gegeben." Eine Variante zu תנתן lautete נִתְּנָה, und diese lag Gr. vor, der aber irrtümlich נִבְנָה las und mit προσανοικοδομήθησεταί σοι übersetzte. — Sachliche Parallelen zu diesem Verse bieten Ben Sira in Vers 30 dieses Kapitels, in der rabbinischen Literatur die Bemerkung Rabban Johanan ben Zakkai's (Abot R. Nathan IV ed.

[1] אבי lesen ed. Constantinop. und Baḥya ben Ascher in seinem *Kad Hak-Kemaḥ* ed. princeps Const. 1515 folio 38[d] (unter כבוד), während ed. Neap. und *Jalkut* z. St. אהי haben

[2] NÖLDEKE in *Zeitschrift f. alttest. Wiss.* XX, 85 möchte an den beiden Stellen תמור in תמורת ändern; es ist jedoch zu bemerken, daß in der späteren Sprache תמורה als ein „terminus technicus" für eine gewisse Opfergattung steht, wonach sogar ein Tractat der Mischnah und des Talmuds benannt ist, und daher die neue Bildung תמור gebraucht wurde, um Mißverständnissen vorzubeugen, besonders in einem Falle wie in unserem Verse, wo תמורת חטאת wirklich irreführend wäre. Ähnlich in IV, 10, wo תמורת בעל den Leser unwillkürlich an בעל תמורה erinnert hätte, das aber mit Rücksicht auf die Bedeutung dieser Phrase (vgl. Nedarim 20[b]) der Verfasser vermeiden wollte

SCHECHTER 21) und die seiner Zeitgenossen (Baba Batra 10b; Pesikta, Schekalim 12b).

III, 15. Der im vorigen Verse gegebene Gedanke von der „sühnenden Kraft der guten Taten" wird hier fortgesetzt in den Worten כפורת = כְּדַם על כפור׳ „wie das auf das כפורת gesprengte Blut", das nach Lev. XVI, 16 „alle Sünden Israels wegwischt." Abkürzungen wie כפור für כפורת waren sicher schon sehr früh im Gebrauch[1]; die Verwechselung von ד mit ח hat ihren Grund in der Ähnlichkeit dieser Buchstaben in der althebräischen Schrift in der ד ᴀ und ח ᑫ schwer zu unterscheiden sind.

III, 23. Alle bisherigen Übersetzungen dieses Verses gehen auf תַּמֵּר, „rechthaberisch sein, streiten" zurück und geben absolut keinen Sinn, da weder von „streiten" noch von „rebellieren" in diesem Verse die Rede sein kann. Ich lese תַּמֵּד = תַּאֲמַד „vermuten, spekulieren"; Ben Sira gibt den Rat, „sich in keine Spekulationen über Dinge einzulassen, die über unser Verstandsvermögen hinausgehen." אמד „schätzen, vermuten" wird in der midraschisch-talmudischen Literatur sehr häufig gebraucht und kommt in einem Spruche Rabban Gamaliel's I (ca. 30 a. Chr. — 50 p.) vor (Abot I, 16) sowie in einer sehr alten Mischna (Sanhedrin IV, 5; vgl. HOFFMANN: *Erste Mischna* S. 24).

III, 31. Genesis XLII, 38 וקראהו אסון בדרך und Deut. XXV, 18 קרך בדרך sind gute Zeugen für T., während ܒܠܘܪܚܗ des Syr. absolut nichts gegen בדרכיו beweist; denn im Syrischen wie im Jüdisch-Aramäischen gibt es für hebräisch דרך „Weg" gar keine andere Übersetzung als אורחא, was PETERS merkwürdigerweise übersehen hat. Gr. verstand דרך im Sinne von ד׳ כל הארץ I. Könige II, 2 und übersetzte daher εἰς τὰ μετὰ ταῦτα.

IV, 2. Wenn die Voraussetzung richtig wäre, daß דווח Schreibfehler für רוח ist, dann läge es am nächsten, רוח zum vorhergehenden Verse zu ziehen und מר רוח an Stelle von מ׳ נפש zu lesen, da Ben Sira in Vers 6 dieses Kapitels gleichfalls מ׳ רוח hat. Ich glaube jedoch nicht, daß je ein Schreiber so unwissend war, רוח mit zwei ו zu schreiben und es dann noch mit einem Segol zu versehen. Die Annahme, wonach דּוֹוֶה zu lesen ist als Variante zu חסירה ist gleichfalls nicht sehr einleuchtend. Das Wort bedarf keiner Emendationen: רֶוַוח „Raum, Zwischenraum, Pause" ist eine Bemerkung, die ein sorgfältiger

[1] Vgl. unten S. 620f. die Bemerkung zu XII. 10

Schreiber am Rande notierte, indem er seine Zunftgenossen aufmerksam machte, zwischen נפש am Ende des vorhergehenden Verses und נפש am Anfange des neuen Verses „Raum" zu lassen, um kein Homoioteleuton zu veranlassen. רֶוַח בֵּין הַדְּבֵקִים ist ein Ausdruck, dessen sich schon der Talmud (Berakot 15b unten) bedient. — Die Redensart נפש . . תפוח ist schon von den alten Übersetzern mißverstanden worden, und nicht allein an dieser Stelle, sondern auch Jer. XV, 9; Hiob XI, 20; ib. XXXI, 39, wo ähnliche Ausdrücke vorkommen. פָּחֵי נֶפֶשׁ[1] ist im Talmud eine stehende Phrase für „enttäuscht", wonach Hiob XI, 20 von den Gottlosen sagt: „Und ihre Hoffnung wird ihnen zur Enttäuschung", und ebenso wird in unserem Verse davor gewarnt, „den Armen zu enttäuschen". פָּח נ' ist nämlich der Gegensatz zu מלאה נ' „volle Seele"[2] (Ps. CVII, 9; Kohelet VI, 7), womit man im Hebräischen die Befriedigung eines Wunsches ausdrückt, während „der Enttäuschte" seine נפש aufbläst, aber sie nicht füllt. Zu trennen davon sind die in der rabbinischen Literatur häufig vorkommenden Flüche תֵּיפַח רוּחַיה „möge seine Seele verhauchen" und עצמותיו ת' „mögen seine Knochen geschwollen werden" (Kidduschin 29b; Sanh. 97b liest Midrasch Hag-Gadol 608: תפוח דעתן). — Die Emendation מדכדכי רוח ist überflüssig und unrichtig, denn wie aus Jeruschalmi Ḥagigah II, 77c zu ersehen ist, verstand man unter דכדוכה של נפש[3] etwas ganz anderes als דך רוח; es ist nicht der Demütige, sondern der Leidende, dessen Seele dem Zerbrechen nahe ist.

IV, 6. Gr. hat zwei haggadische Auslegungen zu diesem Verse, die sich auch in der rabbinischen Literatur finden. In Übereinstimmung mit Mekilta (Schirah VIII; ed FRIEDMANN 42 a) hat Gr. ποιήσας für צור, und entsprechend der in Sifrē Deut. XXVI (ed. FRIEDMANN 70b) gegebenen Erklärung für צעקה übersetzte er es mit δεήσεως.

IV, 8. Rabbinische Parallelen zu diesem Verse: Berakot 6b unten; Berakot 17 a und Abot IV, 15.

[1] LEVY s. v. liest פַּחֵי, JASTROW פָּחֵי, während es regelrechtes Particip. von פוח und daher פָּחֵי zu lesen ist; der Plural ist von der Präposition ב bedingt. Lehrreich ist auch der Ausdruck פָּח כִּיס = חסרין כיס in *Sifrē Zuṭṭa*, zitiert im handschriftlichen Midrasch *Hag-Gadul* zu Num. XXVIII, 2

[2] Ob נפש mit „Seele" zu übersetzen ist in den Fällen, wo von „essen", „trinken", „dürsten", „sättigen" u. dgl. m. der נפש die Rede ist, bleibt fraglich; in tannaitischen Quellen bedeutet נפש „Magen" (vgl. *Arukh* ed. KOHUT II, 76), und diese Bedeutung liegt wohl in den erwähnten biblischen Ausdrücken vor

[3] Von LEVY in seinem Wörterbuch s. v. gänzlich mißverstanden

IV, 11. Die Schwierigkeiten verschwinden, wenn man das rabbinische עֵר „geistig rege, aufgeweckt" heranzieht und וְתָעֵיר liest: „Die Weisheit, sagt Ben Sira, unterrichtet ihre Kinder und macht alle diejenigen aufgeweckt, welche sich ihrer befleißigen". עֵר im Rabbinischen entspricht genau dem Deutschen „aufgeweckter Kopf", wozu העיר das Verbum ist.

IV, 14. משרתי קדש משרתיה ואלהו במא ויהא.

Es ist bis jetzt nicht bemerkt worden, daß Gr. und Syr. denselben Konsonantenbestand hatten; Gr. las: וְאֶל אוֹהֲבֵ מְאֲוֶיהָ und übersetzte מאויה „die sie lieben", während Syr. מַאֲוֶיהָ las und es von der im Aramäischen und Arabischen weitverbreiteten Wurzel אוי (vgl. NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik* S. 136) „wohnen" ableitete und demgemäß mit „Wohnstätte" wiedergab[1]. In T. ist א nach ל ausgefallen und am Rande nachgetragen worden, von wo aus es dann an's Ende des Satzes geriet. Die regelrechte Form מַאֲוֶה bedarf keiner Belege; es sei hier jedoch erwähnt, daß in der „byzantinischen" wie „sephardischen" Liturgie beim Zurückbringen der Torahrollen zur Arche der folgende Vers zitiert wird: שובה למעונך ושכון בבית מאויך. Der Parallelismus zeigt, daß ב' מאויך „Ruhestätte" bedeutet wie auch arabisch مأوى gesagt wird.[2]

IV, 23. Im Talmud steht מילי דעלמא „praktische Dinge", „Ratschläge für das praktische Leben" im Gegensatz zu מילי דשמיא „religiöse Lehren" (Pesaḥim 113[a]; Ketubot 105[b]), und denselben Gegensatz drückt Ben Sira hebräisch aus in den Worten דבר בעולם = מילי דעלמא und חכמתך = מילי דשמיא. Ben Sira's Spruch ist: „Halte mit deiner praktischen Erfahrung nicht zurück; und verbirg deine Weisheit nicht".

IV, 29. Targumisch רסים „Kastrat" gehört zu hebräisch רסיס „Trümmer" und arabisch رَسّ „ein durch Trümmer verschütteter Brunnen", und „zerbrechen" ist die Grundbedeutung dieser Wurzel. רשיש in unserem Verse kann demnach nichts mit dieser Wurzel zu tun haben. רש „schlagen, stoßen", wozu wahrscheinlich auch רָשׁ „der Arme" gehört (vgl. die Etymologie in Midrasch Mischlē XXII; ed. BUBER S. 93), gibt an unserer Stelle keinen Sinn. רשיש gehört zu arab. رَثَّ „abnutzen", und רָשִׁישׁ ist „abgenutzt, matt, schlaff" und daher ein Synonym von רפי. Höchst wahrscheinlich gehört auch heb.

[1] Vgl. Berakot 8[a] . . . . אוהב יי שערים המצויינים [2] Vgl. besonders Schabbat 30[b]

ירשש (Jer. V, 17) und רששני (Malach. I, 4) zu dieser Wurzel und nicht zu רש „zerbrechen".

IV, 30. SCHECHTER's Vermutung, wonach [א]כְּלָבִי die ursprüngliche Lesart war, findet eine Stütze in den Redensarten ארי אברחא לך (Baba Mezia 108b) und אריא הוא דרביע (Schebuot 22b), die im Talmud gebraucht werden, um eine furchteinflößende Person oder Sache zu bezeichnen.

IV, 31. Bei der großen Vorliebe Ben Sira's, sich biblischer Ausdrücke zu bedienen, ist mit Rücksicht auf Deut. XV, 8 פתוחה (A) dem von C gebotenen מישטת vorzuziehen. In VII, 32 gebraucht Ben Sira הושיט vom „Geber" und nicht vom „Nehmer". — Die Änderung von קבודה in קפוצה oder קמוצה ist überflüssig; denn sowohl in den Targumim als im Syrischen hat קפד die Bedeutung von „zusammenziehen", und wie קפדתי Jes. XXXVIII, 12 und קִפֹּד zeigen, war dieses Wort auch dem Hebräischen nicht fremd.

V, 7. Nach diesem התעבר „verschieben" ist auch das rabbinische עִבּוּר in Verbindung mit שנה und חדש als „die Verschiebung des Neujahres" oder „Neumondes" zu übersetzen.

V, 10. Die rabbinischen Ausdrücke עומד בדבורו (Baba Mezia 43a). עומד על מהותן (Megilla 28a) zeigen, daß hier nicht von „Verharren bei der Meinung" die Rede ist, — wir würden dann עומד erwarten, — sondern von „Selbstvertrauen", wie auch im Talmud (Gittin 19a oben) לסמוך עליו.

V, 11. Ein guter Schüler ist מהיר לשמוע (Abot V, 12), und anderseits ist es der Tölpel גולם, der נבהל להשיב ist (ib. V, 7; Derek Erez Zuṭṭa II).

V, 14. Die Übersetzung „schlimme Schmach" für das angebliche ה רעה kommt dem Original sehr nah, da jene beinah ebenso schlechtes Deutsch ist wie dieses Hebräisch. Will man nicht חרפה als eine Variante zu בשת ausscheiden, so bleibt nichts übrig, als ב חרפה in dem Sinne von ב וחרפה zu nehmen, wie sich auch Jes. XXX, 5 לבשת וגם לחרפה findet. In der zweiten Hälfte des Verses hat Gr. רַעֲהוּ = רֵעַ mißverstanden, obwohl der Spruch ganz verständlich ist: „Für den Dieb ist Schande [und Schmach] erschaffen; sein — des Diebes — Genosse ist der Doppelzüngige". Vgl. übrigens Jerem. II, 26 כבשת גנב, das gleichfalls gegen חרפה spricht.

V, 15. Kohelet VII, 17 diente wohl diesem Verse als Vorlage, und daher ist תשחת = תרשע die richtige Leseart und nicht תשגה, das Gr. gelesen zu haben scheint.

VI, 5 ושפתי חן שואלו שלום.

Das Verbum (ירבה) gehört, wie so häufig in der Poesie, zu den beiden Halbversen wonach man שׁוֹאֲלִי lesen muß; „Anmutige Lippen — erwerben viele — die Grüße entbieten" ist ein passender Parallelismus zu „Süßer Gaumen erwirbt viele Freunde". — Auf einen Hörfehler geht ܚܢܐ im Syr. zurück, indem er חֵן Anmut mit חֵן „gerecht' verwechselte.

VI, 8. Ein etwas ungenaues Zitat aus VI, 8 und VI, 11 ist der Spruch im Midrasch Tanḥuma (ed. BUBER I, 186) יֵשׁ לך אדם שהוא אוהב חבירו ברווחה הגיעה לו צרה עשה כאילו אינו יודעו, wozu die Variante (BUBER, Einleitung 129) כשאדם יֵשׁ לו אוהב כל זמן שהוא בריוח אוהב אותו ובעת צרה מתרחק ממנו hat. Die überstrichenen Worte stimmen beinah wörtlich mit den erwähnten Versen Ben Sira's überein, und der Rest enthält nur erklärende Zusätze. Das etwas schwierige כפי עת — vgl. Sanhedrin 76b oben לפי דרכו — wird mit כל זמן שהוא בריוח erklärt, indem es als כפי עָתּוֹ aufgefaßt wurde — vgl. בעידניה Megillah 16b Mitte —, während בעת für ביום eine alte Variante zu sein scheint, da sie auch Syr. vorlag. מתרחק für יתנדה in Vers 11 stimmt gleichfalls mit Syr. überein.

VI, 14. Gr. gehet mit seinem σκέπη κραταιά nicht auf ein מכון ת' zurück, sondern nahm תקוף in der Bedeutung, die ihm in den Targumim und im Syrischen zukommt, wo es = heb. מבצר und מעוז. Vielleicht aber ist תָּקוֹף ein Adjektiv wie גָּדוֹל, חָסוֹן u. v. a.

VI, 16. Anstatt ישיגם ist zweifelsohne ישיגו zu lesen, wie auch Syr. in seiner Vorlage hatte, der freilich den Irrtum beging, יָשְׁנוּ für יָשְׂגוּ zu lesen und es daher mit ܢܡܘ übersetzte.

VI, 19. Exod. XXXIV, 21 legt die Vermutung sehr nahe, daß בהריש ובקציר zu lesen ist. „Im Frühjahr und im Spätjahr nähere dich der Weisheit" gibt einen viel befriedigenderen Sinn als die bisherige Fassung dieses Verses.

VI, 22. Das Wortspiel ist מוסר „Zucht" — מָסַר „ergeben". Die Weisheit kann man nur dann erwerben, wenn man sich derselben ganz „hingibt". In Midrasch Mischlē I (ed. BUBER 42—43) wird der Gleichklang der beiden erwähnten Worte für mehr als ein Wortspiel verwandt.[1] — נכוחה hat in diesem Verse wie in XI, 21 dieselbe Bedeutung wie syrisch ܢܟܝܫܐ „sanft, bequem, leicht".

[1] Ebenso von Maimonides in *Ermahnungsschreiben*. ed. STEINSCHNEIDER, Berlin 1852. S. 17, Z. 17

VI, 27. In aramäischer Übersetzung findet sich der Spruch נקש ומ auch im Midrasch Abba Gorion (Seite 19 in BUBER's *Sifrē d-Agadta*), während יגעתי ומצאתי (Megilla 6b) zu Ben Sira II, 27 gehört.

VI. 29. Neben חבל gibt es auch חבילה in den Midraschim, das zwar weder JASTROW noch LEVI anführen, wohl aber Nathan ben Jechiel in seinem Aruk s. v.; בתחבלותיה in Vers 25 geht gleichfalls auf בחבלותיה zurück.

VI. 30. In diesem Verse haben wir wieder ein Wortspiel, nämlich עול „Joch" und עלי = עליה (Mischnah Baba Kama I. 4) „das Beste". Vielleicht aber ist עלי = עלוי „Wert" und ע' זהב „Goldes wert".

VI. 37. Das ו in והגה ist Dittographie von ובמצותו, und es ist הגֶה zu lesen. Wahrscheinlich ist auch התבונן das Richtige, während das ו ursprünglich eine Randglosse zu בסיפי im vorhergehenden Verse war.

VII, 3. Syr. scheint gelesen zu haben: אל תזרע חרישי עול פן על . . אחת תקצרהו und aus der Abkürzung אח = אחת entstand על אח. Die Redensart על אחת שבעתים entspricht der im Mischnah-Hebräisch sehr häufig vorkommenden Phrase ע' א' כמה וכמה.

VII, 7. Dieser Vers ist schon von den alten Übersetzern gründlich mißverstanden worden, in deren Bann die neueren Erklärer sich befinden. Liest man עדת אל בשעריה, so fallen alle sprachlichen wie sachlichen Schwierigkeiten hinweg. Ben Sira warnt vor Herrschergelüsten, „damit die Gemeinde Gottes dich nicht in foro für schuldig erkläre". Natürlich hat auch im zweiten Halbverse הפילך nichts mit נפל „fallen" zu tun, sondern ist Hiphil von פלל „richten", תָּפַל „zur Rechenschaft ziehen", und der zweite Halbvers ist vorzüglicher Parallelismus zu Stichos I. Es sei nebenbei hier bemerkt, daß פְּלִילָה „Argument" in den Ausgaben des Talmud und der Midraschim mehrfach in עלילה korrumpiert ist, während die richtige Form nur im Midrasch Hag-Gadol (vgl. z. B. I, 113) sich erhalten hat.

VII, 15. Man lese . . . אל תאיץ מצבא מלך עבודה „Entziehe dich nicht dem Dienste des Königs; es ist eine Arbeit die von Gott erschaffen ist".

VII. 10. Zu diesem Verse ist zu vergleichen Mekilta Wa-Jassa (ed. FRIEDMANN 45b) über den קצרן, der מקצר יותר מדאי war.

VII, 13. „Eine Lüge durch eine zweite gut machen" ist was Ben Sira mit den Worten לכ' על כחש ausdrücken wollte, wozu der Gebrauch von על in III, 27 zu vergleichen ist.

VII, 14. Wenn תפלה in diesem Verse „Gebet" bedeutet, dann

entspricht er sachlich genau den Worten Simon's (circa 40—120) אל תעשה תפילתך קבע (Abot II, 13). Wahrscheinlicher ist es jedoch, daß תפלה hier zu פלל „richten" gehört und etwa so viel als das rabbinische פלילה „Argument, Verteidigungsrede" ist.

VII, 18. Von einer sehr hervorragenden Person oder äußerst wertvollen Sache wird im Aramäischen des babylonischen Talmud כיפי תלא ליה [לה] gesagt (Erubin 96b; Ketubot 81b), das genau dem von Ben Sira gebrauchten Ausdrucke entspricht. Gr. las א' תלים, wie NÖLDEKE (*Zeitschrift f. alttest. Wiss.* XX, 85) unwiderleglich nachgewiesen hat; dies jedoch zeigt nur, daß Gr. seine Vorlage א' תָּלִי מוהב א' nicht verstanden hat. תָּלה hat nämlich in diesem Verse wie in der erwähnten talmudischen Redensart die Bedeutung[1] „emporschnellen", d. h. in das der einen Wagschale sich befindende Gewicht läßt die andere Seite „aufschnellen" und in der Luft hängen תלה. Demnach ist תלוי = שָׁקוּל und א תלוי בוהב „ein Bruder, der mit Ophirgold gewogen wird", ein dem biblischen מסולאים בפז genau entsprechender Ausdruck, wonach T. die Konstruktion mit ב vorzieht.

VII, 20. Dieser Vers ist teilweise vom vorhergehenden beeinflußt, in welchem von der Frau die Rede ist, und daher redet Ben Sira nunmehr von der Magd und nicht vom „Knecht"; man lese daher אל תרע בָּאָמָה עובד[ת]. — Das biblische נושא את נפשו (Deut. XXIV, 15) ist hier erklärt als נותן נפשו „der sein Leben auf's Spiel setzt" und genau so in Sifrē Deut. 278—279 (ed. FRIEDMANN 123. b) und Talmud (Baba Mezia 112a oben).

VII, 26. „Eine Frau, die mit einem Manne in illegitimer Ehe lebt", ist eine שנואה לפני המקום, in welchem Sinne die tannaitische Tradition auch das biblische שנואה Deut. XXI, 15 versteht (Sifrē Deut. 215; folio 113b).

VII, 23. ושא להם נשים בנעוריו.

Sachliche Parallelen zu diesem Verse: Tosefta Kidduschin I, 11; Jebamot 62b unten und Ekah Rabbati I, 1 Ende.

VII, 33. „Die letzte Ehre erweisen" ist im Aramäischen des Jerusalemischen Talmud מגמול חסדא (Peah I, 15d) und ebenso in der Schulsprache des babylonischen Talmud גמילות חסד (Sotah 14a).[2]

[1] Die Übersetzung „umhängen" hat zwar ihre Stütze im syrischen Sprachgebrauch, vgl. *Thesaurus* s. v., ist jedoch, wie aus Ben Sira hervorgeht, nicht richtig. Zum Gebrauche von תלה in der späteren rabbinischen Literatur vgl. LUZZATTO's hebräische Briefe, S. 1295, dem die Talmudstelle Pes. 68b entgangen zu sein scheint

[2] Vgl. BERLINER, *Mag. f. d. Wiss. d. Judentums* VII, 53 f.

VII, 36. Akabia ben Mahallēl's Spruch ist: הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה דע . . . לאן אתה הולך (Abot III, 1 vgl. auch II, 1), und demnach bedeutet אחרית „das Ende des Menschen". Möglicherweise jedoch ist אחרית „Ende, Folge" der Handlung, wofür man später נולד sagte. Vgl. איזהו חכם הרואה את הנולד (Tamid 32ª = Abot II, 9).

VIII, 4. Im Neuhebräischen הִרגיל „freundlich und häufig mit einer Person verkehren", wonach dieser Vers zu übersetzen ist: „Verkehre nicht mit dem Narren, daß es nicht die Vornehmen anekele". Syr. las פן יבוזו לָך, was vielleicht die richtige Lesart, obwohl die unpersönliche Konstruktion von בוז zulässig ist.

VIII, 6. Gr. las wohl כי גם אנו מַזְקִנִים, und dementsprechend ist der korrumpierte Text in T. zu emendieren, aber nicht in גם ממנו, das kein Hebräisch ist.

VIII, 13. אל תערב יתר ממך.

Mit der Auffassung dieses Verses bei Gr. stimmt der folgende Ausspruch in Derek Ereẓ Zuṭṭa III überein אם ערבת ערבת על מנת לשלם.

VIII, 16. In der späteren Schulsprache sind Ausdrücke wie מצוה קלה oder עבירה קלה sehr häufig, und ebenso wird die Redewendung קל בעיניו gebraucht (Megilla 15ª; Berakot 7ª u. a. m.).

IX, 1. „Ein Ehemann", bemerkt ein Tanna am Anfang des zweiten Jahrhunderts, „zeigt sich nur dann eifersüchtig, wenn er von einem unreinen Geiste besessen wird." (Sota 3ª gegen die Mitte.)

IX, 2. Die Ausleger haben verkannt, daß in diesem Verse ein Wortspiel vorliegt; man lese תַּקְנֵא = תַּקְנֶה, „verkaufe dich nicht einer Frau", während im vorigen Verse תְּקַנֵּא „zeige dich nicht eifersüchtig" gebraucht wurde. In der ersten sehr alten Mischnah des Traktates Kidduschin wird von der Frau der Ausdruck האשה נקנית[1] angewandt, und im Gegensatz dazu wird der Mann gewarnt, sich nicht zu verkaufen: vgl. auch XXXVI, 29.

IX, 3. Im Jüdisch-Aramäischen ist דמך nur „schlafen", weswegen wohl hier תסעוד zu lesen sein dürfte, wie auch die Vorlage von Syr. gelautet hat, der freilich infolge eines Hörfehlers so übersetzte, als hätte er תסיד. — vgl. VII, 14 — vor sich. Dagegen ist ܬܘܟܕܟ innersyrisches Verderbnis für ܬܘܟܕܟ = תשרפוך, wofür T. ישרפוך.

IX, 5. Syr. las בְּמִשְׁנֶיהָ, das er in Anlehnung an Deut. XXII, 29

[1] Nur an dieser Stelle; sonst מתקדשת, vgl. Edujot IV, 7 und die Gemara, Anfang Kidduschin

— und Lev. XXVII, 4? — in einer eigentümlichen Weise zu erklären suchte; es braucht natürlich nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß T. die richtige Leseart bietet.

IX, 7. Die Buchstaben לה in להתנבל gehören zum vorhergehenden Verse, wo zu lesen ist פן תסוב . . . . לה wie Num. XXXVI, 7–9. Mit T. gegen Gr. liest Syr. תנבל, das daher nicht ohne weiteres nach Gr. emendiert werden darf. Zur Sache vgl. Berakot 3ª unten: אין נכנסין לחורבה.

IX, 8. T. versteht unter באש „das Höllenfeuer", in Übereinstimmung mit der Ansicht des Talmud (Kidduschin 40ª oben) דעביד הא נפיל בהא, und auf diese Auffassung dürfte Malach. III, 19 nicht ohne Einfluß gewesen sein.

IX, 10. Gr. wie Syr. las יערכנו, wie auch in T. gelesen werden muß.

IX, 13. Gr. las irrtümlicherweise שָׂרוֹת, das er als Plural von שור „Mauer, Festung" auffaßte und demgemäß übersetzte.

IX, 14. Gr. verwechselte עַיֵּן „genau untersuchen", ein im Neuhebräischen sehr häufig gebrauchtes Verbum, mit ענה „antworten".

IX, 17. Der ursprüngliche Text lautete wahrscheinlich: בחכמי דין יִכְשַׁר יִשָּׂר, woraus infolge der Dittographie von י am Ende des ersten Wortes ידין entstand, das dann in ידים „verbessert" worden ist. Syr. hatte im großen und ganzen noch den korrekten Text vor sich, nur las er עיר anstatt ישר — wohl infolge des vorhergehenden ישר! — Dagegen las Gr. בחכמי ידים יוכשר מעשה ומושל עמו הכם ביטה. In Wirklichkeit aber ist ביטה Variante zu ומשא im folgenden Verse.

X, 5. „Wenn man einen König sieht, da spreche man die Benediktion ברוך שנתן מכבודו לבריותיו" (Berakot 58ª; vgl. Rabbinovicz' Variae Lectiones z. St.).

X, 6. „Der Mann, wie ihn die Zeit erfordert" ist hebräisch איש לעת „ein Mann für die Zeit"; Syr. und Gr. haben keinen anderen Text gehabt, sondern diese hebräische Redensart sinnentsprechend übersetzt.

X, 7. Im späteren Sprachgebrauch bedeute עֶסֶק „Handel" und wird auch von Ben Sira in dieser Bedeutung gebraucht (XXXVIII, 24 וחכר עסק = Mischnah Abot II, 5 מרבה בסחורה); עשק ist wie in XI, 10 nur die alte Orthographie und מעל עשק ist „Unredlichkeit im Handel". — Zur Form des Spruches vgl. Pesaḥim 113ᵇ שלשה הק׳בה שונאם.

X, 13. „Plagen (נגעים) sind eine Strafe, die Gott über die Stolzen schickt" (Lev. R. XVII, 3; Tanḥuma ed. Buber II, 49 unten).

X, 22. Gr. las גם אזרח גם רש, während Syr. וָזָר vokalisierte und es nach Prov. XXI, 8 erklärte.

XI, 2. Schon die Propheten gebrauchen תאר, eigentlich „Form", im Sinne von „schöne Form", und daher verlangt der Parallelismus das Adjektiv מכוער zum neutralen Begriffe מראה. Zur Sache vergleiche Taanit 20b oben über den אדם מכוער.

XI, 3. Die Biene galt für ein häßliches Insekt, so daß sogar dem Eigennamen דבֹרה „Deborah" etwas Verächtliches anhing (Megillah 14b gegen unten).

XI, 4. Die Vorlage des Gr. war nur unwesentlich verschieden von T.; sie lautete: מעטה אדר אל תהלל . . . בהדרי . . . „Mantel" ist zwar gewöhnlich אדרת, jedoch findet sich auch אדר Mi. II, 8; הדר „Ehre" ist sowohl biblisch wie neuhebräisch. Syr. hatte denselben Text wie T., und ܚܢܟܘܗܝ ist innersyrisches Verderbnis für ܝܩܡܘܗܝ.

XI, 5. Der Parallelismus der Verse 5—6 läßt keine andere Übersetzung von Vers 5 zu als: „Viele, die verächtlich waren, bestiegen den Tron", und nicht, wie PETERS hat, „viele sind niedergetreten, die auf dem Trone saßen". Für תבל sind Gr. wie Syr. Zeugen, denn ἐδάφους ist nichts anders als eine falsche Übersetzung für כ' תבל, indem Gr. תבל = ארץ auffaßte, und Syr. übersetzte es ganz richtig mit ܟܘܪܣܝܐ ܕܡܠܟܘܬܐ. על לב ist = עָלֵב „demütig", synonym zu נדכא, wonach der Singular עטה gelesen werden muß, wenn nicht עָלֵב' eine Abkürzung für עֲלֵבִים ist.

XI, 7. תסלף steht wahrscheinlich für תפסל „etwas für unbrauchbar erklären, tadeln", das im Rabbinischen äußerst häufig gebraucht wird.

XI, 31. In der geonäischen Literatur ist חמוד = „Sohn", vgl. ZUNZ, *Synagogale Poesie* p. 427, und SCHECHTER, *Saadyana* p. 55.

XI, 34. Eine Form זָכִיו von זָכָה halte ich für ausgeschlossen; es ist vielmehr זָרִיז zu lesen, eine in den Text geratene Doublette von זהיר.

XII, 3. Die Ähnlichkeit der Buchstaben ג und נ ist wohl schuld an der falschen Auffassung des Gr.: לְמַגִּיחַ ר' „der Schlechtes hervorquellen läßt" anstatt למניח „Ruhe verschafft" oder למנוח „beschenkt".

XII, 5. In der tannaitischen Schulsprache כלי זיין (Tosefta Aboda Zara II, 4), das auch zugleich eine sachliche Parallele zu diesem Verse bildet.

XII, 10. Die ursprüngliche Leseart war יחליד „ewig dauern", wozu יחליא eine erklärende Variante war, indem es nach dem aramäischen חלודה „Rost" und החליד „rosten" erklärte. — Die Übersetzung des Syr. ist eine weitere Bestätigung der Annahme, daß die Femin.-

Endung ת häufig abgekürzt geschrieben war, weswegen er נחש = נחשת mit נָחָשׁ verwechselte; vgl. oben zu III, 15; VII, 3; VII, 20.

XII, 11. Wie in VII, 36 bedeutet אחרית „Folge", und der Spruch lautet: „Sei eingedenk der Folgen des Neides."

XII, 14. Von der Frau ist in diesem Verse nicht die Rede, da sogar T. בעונתיו und nicht בעונתיה hat; man lese daher אֵשׁת „das Feuer des Bösewichtes". Gr. und Syr. hatten in ihren Vorlagen אשת = איש, das sie aber איש lasen.

XII, 18. Es ist nicht nötig, eine neue Form רובה = רוב anzunehmen, sondern man lese ולרוב הלחש „Und gar viel Gezischel".

XIII, 4. Im Hebräischen läßt sich sonst die ursprüngliche Bedeutung von חמל „tragen" nicht mehr nachweisen; da aber diese Bedeutung sich im Arabischen wie im Aramäischen erhalten hat, so ist man wohl berechtigt, חמל in diesem Verse in dem alten Sinne zu nehmen. „Wenn du vom Nutzen bist, so bedient er sich deiner; wenn du aber — unter deiner Last — stürzest, so legt er dir noch Bürden auf."

XIII, 7. Die alten Übersetzer suchten יעריצך nach dem Gebrauch des Wortes in Biblisch-Hebräischen zu erklären, während es hier genau dieselbe Bedeutung hat wie das ihm lautlich entsprechende aramäische ערע „treffen, besuchen". Ben Sira sagt: „Zwei, drei Mal wird er dich besuchen; dann aber, auch wenn er dich sieht, geht er an dir vorüber."

XIII, 10. Zu vergleichen ist Akiba's Spruch: רחק ממקומך עד שיאמרו לך עלה, und ähnlich Hillel: השפלתי היא הגבהתי (Lev. R. I, 5).

XIII, 24. Mit diesem על פי ist der in der talmudischen Terminologie so häufig vorkommende Schulausdruck כְּלַפֵּי „entsprechend" zu vergleichen, der gewöhnlich als כְּלְאַפֵּי erklärt wird, jedoch auch = כעל פי sein kann, wofür על פי in diesem Verse spricht.

XIV, 14. In der althebräischen Schrift ist א schwer von ק zu unterscheiden, so daß אח einfach Dittographie von קח in ובהלקח sein kann. Man hat als den ursprünglichen Text anzunehmen וְאִבָּה לקח אל תעבר „und seine — des Tages — Frucht nimm und saume nicht". Zu vergleichen ist die rabbinische Vorschrift, wonach ein jeder verpflichtet ist, „die neuen Früchte in der Saison" mindestens einmal zu kosten (Jeruschalmi Kidduschin Ende[1]; Erubin 40[b] Mitte), wonach

[1] Abba Arika, der (Erubin 54[a]) die Verse 11—12 zitiert, ist auch der Urheber dieser Lehre!

טובת יום mit „das Gute, das die Saison bringt“ zu übersetzen ist. Gr. las gleichfalls אבה, das er aber von אבה „wünschen“ ableitete.

XIV, 16. Wie in Vers 14, so liegt auch hier eine Verwechselung zwischen א und ק vor, indem לקח, wie Gr. und Syr. lasen, zu לאה geworden ist.

XIV, 21. Gegenüber biblisch שם על לבו sagte man später (Derek Ereẓ Zuṭṭa III, ed. Tawrogi 20) שם לב.

XV, 8. Gr. las משחצים, neuhebräisch „stolze Leute“, während Syr. ודוברי רע anstatt ואנשי כוב in seiner Vorlage hatte.

XV, 11. Zu diesem, für die Theologie Ben Sira's wichtigen Ausspruche vgl. die Behauptung in Talmud (Sukka 52b Mitte) ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם . . יצר הרע, wonach die Existenz der Sünde doch auf Gott zurückgeführt wird.

XV, 14. In der Glosse wird nach talmudischem Vorgang der Satan יצר הרע mit dem „Engel des Todes“ מלאך המות (Baba Batra 16a Mitte) identifiziert und daher חותף „Hinwegraffer“ genannt. Vgl. Targum zu Hiob IX, 12; Ps. XCI, 5.

XV, 15. Gr. ואמונה paßt ebensowenig in den Zusammenhang wie ותבונה; die beiden Lesearten gehen auf וּתְבָה und die Variante וּתְבִין zurück, woraus sowohl Gr. wie T. zu erklären ist.

XV, 20. Gr. übersetzt diesen Vers ganz richtig; denn החלים bedeutet „Vollmacht geben“ von חלם „stark, kräftig sein“, einem ganz gewöhnlichen Verbum im Aramäischen. In der späteren juristischen Terminologie sagte man הַרְשָׁה „Vollmacht verleihen“ von רָשָׁה „mächtig sein.“

XVI, 3. Gr. las ברבבותם von רִבָּבָה „Vielheit“.

XVI, 6. Gr. las נָצְתָה חֲמָה אִשָּׁה, und dies אשה erscheint in T. als אשר im folgenden Verse und gehört demnach zum ursprünglichen Texte; eine Nebenform נצת zu יצת hat absolut nichts Auffälliges.

XVI, 7. Syr. las wohl הַמְלָאִים, vielleicht beeinflußt von dem folgenden עולם, indem in seiner Vorlage das Wort phonetisch הַמְלִם geschrieben war.

XVI, 11. In Talmud und Midrasch wird das aramäische אַתְמָהָא (Inf. Aph'el) oder das hebräische בתמיה sehr häufig gebraucht und bedeutet „es wäre wunderbar“. Manchmal wird auch die volle Phrase תמה על עצמך oder תמיהני gebraucht, und auch in diesem Verse wäre ת על עצמך = תְּמַה aufzufassen und zu übersetzen: „Es wäre wunderbar, wenn er der Strafe entginge“.

XVI, 11, c. Wenn nicht גיה eine Nebenform für גיח ist, so ist einfach יגיח zu lesen; Gr. las נַגֵּר „ausgießen".

XVI, 14. Die Mischnah Rosch Hasch-Schanah I, 2 bemerkt, daß am Neujahrstage כל באי עולם עוברין לפניו, und in diesem Sinne gebraucht Ben Sira hier יצא לפניו „vor ihm Revue passieren."

XVI, 22. Die einfachste Emendation wäre אֲקַוֶּה חוק „auf das Ende warten" für אצוק חוק, das jeder Erklärung spottet.

XXV, 8. Zu den von SCHECHTER (*Jewish Quart. Rev.* XII, 464) angeführten Parallelen vgl. nach Jebamot 4[a] oben.

XXV, 17. In babylonischen wie palästinensischen Talmud wird die Redensart gebraucht השחיר פניו כשולי קדירה, wenn gesprochen wird von den Spuren, die Leiden und Entsagungen zurücklassen (Megilla 11[a]; Jeruschalmi Ḥagiga II, 77[d] gegen die Mitte). Diese Redensart liegt auch in diesem Verse vor, wo כדוד „wie ein Kochtopf" gelesen werden muß anstatt des sinnlosen כדוב. Die Übersetzung des Syr. geht auf die Variante [כשולי קדרָ[ה zurück, womit כדוד erklärt wurde, das Syr. aber mißverstand, indem er es von biblisch שול „Schleppe eines Kleides" und קדר „Trauernder" ableitete. Vgl. auch die alten Übersetzer zu פארור Jo. II, 6; Nah. II, 11.

XXX, 15. Auch im Aramäischen des babylonischen Talmud wird שַׂרְיָא = heb. שׂר in bezug auf die Körperbeschaffenheit des Menschen gebraucht, vgl. Schabbat 145[b]. — Für ורוח las Gr. גֵּוָה oder גויה „Körper".

XXX, 16. Zu vergleichen ist R. Eliezer's Sentenz in Abot II, 9.

XXX, 25. Syr. las שנות „mehrere, verschiedene", das er als ein Adjektiv zu מטעמים — Prov. XXIII, 3 auch מטעמות — auffaßte.

XXXI, 3. Im Neuhebräischen wird der Ausdruck קבל יסורין sehr häufig gebraucht.

XXXI, 16. Nach Gr. ist T. zu emendieren: אשר נכרה „was aufgetragen worden ist", von כֵּרָה „Gastmahl".

XXXI, 24. Die Ähnlichkeit der Buchstaben ג—נ und ו—ז hat wohl dies ירגז aus ירנו von רנן (im Neuhebräischen „über Jemanden sich ungünstig äußern") verursacht.

XXXI, 25. Wenn jemand übermäßig trinkt, dann sagt man im Aramäischen des Talmud אגבר חמרא Sanhedrin 38[a].

XXXI, 26. T. hat die richtige Lesart, aber למצית bedeutet „erproben" wie im Neuhebräischen Menaḥot 18[a].

XXXII, 4. Dieser Vers war in zwei Versionen überliefert: 1. במקום

נגן אל תשפך ש und 2. במקום מזמר מה תשפוך ש, woraus dann die jetzige verworrene Form des Spruches entstand.

XXXII, 7. Genau dieselbe Anstandsregel in Berakot 34[a], wonach unsere Stelle zu übersetzen ist: „Wenn sie zwei oder drei Mal dringend בחזק dich ersuchen". Vgl. auch לקט יושי ed. FREIMANN I, 38 מחזיק בו פעמים ושלש „Er ersuchte ihn dringend zwei oder drei Mal".

XXXII, 8. Zu vergleichen ist der rabbinische Ausdruck מועט מחזיק המרובה (Genesis R. V, 7), wonach zu übersetzen ist: „Und fasse vieles in wenige Worte".

XXXV, 20. „Die gnadenwirkende Bitterkeit" wäre kaum in einem christlichen Buche verständlich; sicher hat es nicht Ben Sira mit seinem תמרורי רצון ausdrücken wollen. Man lese: תַּמְרוּרָהּ יָרִצוּן הנחה „ihr bitteres Leiden bringt ihr rasch Erlösung".

XXXVI, 1—17. Dieses Kapitel ist für die Geschichte der jüdischen Liturgie von außerordentlicher Bedeutung, da es später als Muster galt für mehrere Gebete. Der erste Teil des Kapitels liegt im Gebete für das Neujahr ובכן תן פחדך verarbeitet[1] vor, während die Verse 12—14 im ברכת המזון stark benutzt worden sind. Alle uns bekannten Riten haben die folgenden Verse in ברכת המ, die demnach aus der ältesten Zeit der jüdischen Liturgie stammen:

רחם יי על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו.

Israel, Jerusalem, Zion und der Tempel bilden die Gegenstände, für die gebetet wird, und zwar genau in derselben Ordnung wie bei Ben Sira.

XXXVII, 4. מרע = מה רע „wie schlecht".

XXXVII, 6. Syr. las mit T. תעזבהו, das er aber als das Verbum תעזוב zu עזוב „Herr" auffaßte.

XXXVII, 7. B. bietet nur eine unwesentliche Variante zu D.; man lese: [ה]נִיב רַא = יאמר חזה.

XXXVII, 10. Im Neuhebräischen ist חָם „Schwiegervater" der Frau wie des Mannes, vgl. Mekilta, Amalek (Jithro) I (ed. FRIEDMANN 57[b]); Midrasch Tehillim VIII, 4. Zur Sache vgl. Gen. R. 74, 10.

XXXVII, 11. In B. ist ומדר einfach Schreibfehler für ועם דַּך.

XXXVII, 29. Dieser Vers ist wohl zu lesen: אל תָּזִיד על כל

[1] Ich sehe nachträglich, daß schon PERLES auf die Verwandtschaft zwischen Ben Sira und diesem liturgischen Stücke aufmerksam gemacht hat (*Orientalische Literatur-Zeitung* V, 493—494)

. . תענוג ואל תשַׁפֵּק „Sei nicht zügellos in allen Genüssen, und versuche nicht, dich im Übermaße den Leckerbissen hinzugeben".

XXXVIII, 11. Anstatt des unverständlichen בכנפי ist wohl כפי „gemäß" zu lesen; das ב war eine Randglosse, die den Schreiber aufmerksam machte, zwei Mal (ב) das כ zu schreiben, nämlich ערוך כפי.

XXXVIII, 12. Gr. hat eine doppelte Übersetzung für מקום; die eine: „Ort, Gelegenheit" und die andere, gemäß dem neuhebräischen Sprachgebrauch: „Gott".

XXXVIII, 17. Den eigentümlichen Ausdruck כיוצא בו erkläre ich von הוציא in Verbindung mit כסף oder מעות „Geld ausgeben, den Preis bezahlen". daher die Redensart כיוצא בו „etwas das denselben Wert hat, wie der andere Gegenstand".

XXXVIII, 17. Zu diesem Verse vgl. die Baraita: כל תוקפו של אבל אינו אלא בג' und die Begründung derselben im Midrasch Genes. R. c., 7. — דמעה ist = דבת עם, vgl. LI, 2.

XXXVIII, 18. „Herzleid" ist kaum רע לבב, das eine ganz andere Bedeutung hat; man lese רַעַל לבב von רעל „beben".

XXXVIII, 23. Vgl. den folgenden Ausspruch Abba Arika's, der auch sonst Ben Sira zitiert: אין המת משתבח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חודש (Berakot 58b).

L, 17—22. Ben Sira kennt zwei השתחויות während des Tempeldienstes, die eine in Verbindung mit dem Priestergesang, so auch die Mischnah Tamid VI, 3, die andere im Augenblicke, wo das Tetragrammaton ausgesprochen wurde, ובשם יי התפאר, was später nur am Versöhnungstage geschah; dann aber war die השתחויה gleichfalls vorgeschrieben, vgl. Jeruschalmi Joma 40d gegen unten.

L, 26. Zu dem Ausdruck גוי נבל „Torenvolk" für die Samaritaner vgl. Sanhedrin 21b g. u.: כותאי — הדיוטות, an welcher Stelle הדיוטות wohl die ursprüngliche Bedeutung von „Toren" behalten hat.

LI, 13. Gr. las אֵמָתַי „so oft" anstatt באמתה.

LI, 28. Man lese: רִבים שִׁמְעו למודי בנערותיכם „O junge Leute, höret meine Lehren, so lange ihr noch jung seid". Zu רובים „junge Leute" vgl. Mischnah Tamid I, 2 והרובין.

LI, 29. Die Änderung von בישיבתי in בשֵׂיבתי ist überflüssig; es entspricht בבית מדרשי in Vers 23 und bedeutet dasselbe wie so häufig in der rabbinischen Literatur.

Die poetische Form von Ps. 40.

Von

B. Stade.

Das Verständnis dieses in sehr schlechtem Texte überlieferten Liedes aus der Zeit der Religionsnot hat seit OLSHAUSEN's Erklärung nur geringe Fortschritte gemacht. Noch immer gehen die Meinungen der Ausleger weit auseinander. OLSHAUSEN's Deutung des Liedes auf die Angelegenheiten der Gemeinde findet ebenso noch Widerspruch, wie seine Beweisführung für die ursprüngliche Einheit des Liedes. In beiden Punkten stehen sich noch die beiden neuesten deutschen Kommentare zum Psalter gegenüber.

Dagegen zeigt sich eine gewisse Übereinstimmung in der Beurteilung der poetischen Form des Liedes. Als „Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen" wird das Lied von DUHM charakterisiert. BAETHGEN aber, der in der dritten Auflage seines Kommentars dem Systeme von E. SIEVERS sich angeschlossen hat, schreibt: „Metrum: Fünfer, aber v. 7c—13 nur zum Teil erkennbar." Beide Urteile geben richtige Beobachtungen wieder, charakterisieren aber den Tatbestand nicht erschöpfend. Dies geschieht jedoch völlig durch die neuerdings mehrfach beanstandete Bezeichnung des Liedes als eines Liedes im Kinarhythmus. Verse wie

v. 3 וַיַּעֲלֵנִי מִבּוֹר שָׁאוֹן | מִטִּיט הַיָּוֵן
וַיָּקֶם עַל־סֶלַע רַגְלָי | כּוֹנֵן אֲשֻׁרָי
v. 4b יִרְאוּ רַבִּים וְיִירָאוּ | וְיִבְטְחוּ בַּיהוָה
v. 5b וְלֹא פָנָה אֶל־רְהָבִים | וְשָׂטֵי כָזָב

lassen keinen Zweifel darüber, daß hier jener eigentümliche, mit der Totenklage entstandene Rhythmus vorliegt, bei dem ein zweites paralleles kürzeres Glied nachhallartig das erste längere wiederholt. Der Ausdruck: „Fünfer" ignoriert, daß es sich um zwei Stichen mit dazwischenliegender Cäsur handelt, so gut, wie daß diese sich von Rechtswegen im Parallelismus membrorum entsprechen. Auch bei DUHM's Charakteristik kommt das nicht zum Ausdruck. Nur hat DUHM die richtige und für die Rekonstruktion des Textes wichtige Beobachtung gemacht, daß im Liede je zwei dieser Kinaverse zusammengehören. Ich ziehe es daher vor, bei dem alten Sprachgebrauche zu bleiben, und will im Folgenden zu zeigen versuchen, daß sich von den durch ihn bezeichneten Anschauungen aus vielleicht einigen Schwierigkeiten des Liedes beikommen läßt. Ich bin natürlich nicht so unwissend, zu ignorieren, daß man in den Zeiten, in denen man Psalmen wie Ps. 35. 40. 101. Jes. 38, 9ff. Mi. 7, 14ff. Jon. 2, 3ff. im Kinarhythmus dichtete, diesen Rhythmus nicht mehr als den des Totenklageliedes empfand. Ebenso wenig übersehe ich, daß ein Vers, wie v. 5a:

אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר־שָׂם | יְהוָה מִבְטַחוֹ

als Fünfer charakterisiert werden kann. Aber doch nur, wenn man ihn aus dem Zusammenhang mit dem übrigen Gedicht löst. Solche unvollkommen gebaute Verse dürfen nicht zur Charakterisierung der Erscheinung benutzt werden. Sie stellen eine Ausartung vor. Darin, den alten, auf BUDDE's glückliche Entdeckung zurückgehenden, Sprachgebrauch festzuhalten, kann mich auch der Widerspruch von E. SIEVERS nicht beirren. Wenn E. SIEVERS, *Metrische Studien* I, S. 78f. (*ASGW*; phil. Cl., XXI, Nr. 1) energisch verlangt, daß man die Begriffe: Poesie d. h. Literatur gesteigerter Empfindung und des höheren Stils" und: "Poesie, d. h. metrisch geformte Literatur" streng auseinanderhalte, so ist dem entgegenzuhalten, daß alle und jede Poesie aus der Inspiration fließt. Nicht nur der Parallelismus und die Wahl besonderer Worte, sondern ebenso Rhythmus und Metrum sind aus ihr geboren. Auch die metrisch geformte Literatur ist eine Literatur „gesteigerter Empfindung". Wenn wir Parallelismus und gehobene Rede im Alten Testamente überall da treffen, wo ein Gottesmann oder ein Dichter spricht, so sind das eben für uns die sicheren Charakteristica der Poesie. Freilich ist möglich, daß sich schließlich

herausstellt, daß außerdem bestimmte Rhythmen, vielleicht auch bestimmte Metra, der poetischen Rede eignen. Und ich zweifele nicht, daß die Versuche von SIEVERS unsere Vorstellungen klären werden, sei es auch nur, wenn sie uns endgültig von der Vorstellung befreien werden, daß an quantitierende Metren zu denken sei, wovor ja freilich auch die grammatische Betrachtung der hebräischen Sprache warnt. Daß aber von alter Zeit her nebeneinander eine Poesie mit Parallelismus und gehobener Sprache, sei es mit oder ohne Rhythmus und Metrum, und eine solche ohne diese Eigentümlichkeiten und nur mit Rhythmus und Metrum im Volke Israel existiert haben soll, ist so unwahrscheinlich wie möglich. Wer das Vorhandensein von Rhythmus und Metrum im Alten Testament nachweisen will, hat den Nachweis schon deshalb an Literaturstücken zu führen, die im Stil die sicheren Charakteristica der Poesie an sich tragen. Ich kann es daher nicht für einen Fortschritt in der Betrachtung halten, wenn neuerdings E. SIEVERS auch in Erzählungen, die den stilistischen Charakter der Prosa tragen, Metra findet, ja von hier aus Kritik an poetischen Stücken übt. So hält er es z. B. *Metrische Studien* II, 247 ff., *Abh. K. S. G. d. W.*, phil. Cl., XXIII, 2. 1905, für möglich, daß Gn. 4, 23a die Worte עָדָה וְצִלָּה eine Glosse seien. Ich meine, daß man umgekehrt schließen müsse, daß eine metrische Hypothese, die dazu anleitet, durch sichere Kennzeichen des poetischen Stiles geschützte Worte zu athetieren, unmöglich das Richtige treffen könne.

Gehn wir von der Voraussetzung aus, daß der von uns in v. 3. 5 beobachtete Rhythmus auch in v. 2, dem ersten des Liedes, sich finden werde, so stoßen wir in ihm sofort auf eine Textverderbnis. Denn er hat einen doppelten Abgesang. Die Ausdrücke: „Aufgesang" und „Abgesang" will ich in dem Folgenden der Kürze halber für die beiden Stichen eines Kinaverses gebrauchen. Er lautet jetzt:

קַוֹּה קִוִּיתִי יְהוָה | וַיֵּט אֵלַי | וַיִּשְׁמַע שַׁוְעָתִי

Zwei Möglichkeiten liegen vor. Es kann ein Abgesang zuviel sein, der ursprüngliche Vers kann erweitert worden sein. Oder der jetzt vorliegende Text kann aus zwei Versen zusammengeflossen sein, eine Ergänzung wird dann Heilung bringen. Die erste Möglichkeit erwägt BAETHGEN. Er hält die Worte וַיִּשְׁמַע שַׁוְעָתִי, weil sie über das Metrum überschössen, für Zusatz. Umgekehrt nimmt DUHM an, es sei am Schluß des Verses ein וַיַּעֲלֵנִי infolge seiner Ähnlichkeit mit וַיַּעֲלֵנִי v. 3

ausgefallen. Bei DUHM's Rekonstruktion wären Aufgesang wie Abgesang des zweiten Verses von ungewöhnlicher Kürze. BAETHGEN aber übersieht, daß durch das Lied hindurch je zwei Verse denselben Gedanken variieren, wie man gleich an v. 3 besonders deutlich sieht, aber ebenso deutlich an v. 5, v. 14—18. Wir haben daher anzunehmen, daß der jetzige Vers 2 durch Ausfall eines Stichos seine jetzige Gestalt erhalten hat. Soweit ist DUHM im Recht. Näher als sein Vorschlag liegt es jedoch, zu vermuten, daß vor וַיִּשְׁמַע שַׁוְעָתִי ein Aufgesang ausgefallen ist. Etwa שַׁוְּעָה שַׁוְעָתִי אֶל־אֱלֹהַי. Die folgende Erwägung muß jedoch hindern, eine solche Vermutung zu zuversichtlich auszusprechen. Wir bekämen dann freilich zwei normale Kinaverse, aber diese beiden Verse ständen zu einander nur in einem mangelhaften Parallelismus des Sinns. Freilich könnte man sich für die Meinung, das sei bedeutungslos, auf den gleichfalls im Kinarhythmus gedichteten und in Verspaar zerfallenden Psalm Jon. 2, 3ff. berufen, der mit den Versen:

קָרָאתִי מִצָּרָה לִי | אֶל־יְהוָה וַיַּעֲנֵנִי
מִבֶּטֶן שְׁאוֹל שִׁוַּעְתִּי | שָׁמַעְתָּ קוֹלִי

beginnt, die einen ähnlichen Bau zeigen. Jedenfalls wird man aber mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß der jetzige Wortlaut von v. 2 dadurch entstanden ist, daß der Abgesang des ersten der beiden Kinaverse verloren ging. Der erste der beiden Abgesänge, die wir jetzt in v. 2 lesen, wäre dann ein verstümmelter Aufgesang. Da der Verf. von Ps. 40 ein wenig origineller Dichter ist, so wird man mit einiger Wahrscheinlichkeit das von ihm Geschriebene an anderen Stellen des Psalters wiederfinden. Nach Ps. 130, 5 קִוִּיתִי יְהוָה קִוְּתָה נַפְשִׁי וְלִדְבָרוֹ הוֹחָלְתִּי schlage ich vor לִדְבָרוֹ הוֹחָלְתִּי als Abgesang zu קִוִּיתִי יְהוָה קִוְּתָה zu ergänzen. Natürlich übersehe ich nicht, daß auch andere Vermutungen möglich sind. So nach Ps. 30, 3. 88, 14 אֵלָיו שִׁוַּעְתִּי (so CHEYNE), oder nach 31, 25. 33, 22. 69, 4. אַלָּיו יִחַלְתִּי, oder nach 119, 74. 81. 114. 147 לִדְבָרוֹ יִחַלְתִּי, oder endlich nach 33, 18 לְחַסְדּוֹ יִחַלְתִּי. Phrasen mit לְחַסְדּוֹ oder לִדְבָרוֹ liegen aber am nächsten, und unter diesen die ergänzte, da Ps. 130, 5 die ähnlichste Psalmenstelle ist. Das folgende וַיֵּט אֵלַי ist durch Ergänzung von יְהוָה oder אֱלֹהַי zu einem Aufgesang aufzufüllen. Möglich ist freilich auch וַיֵּט zu lesen und mit CHEYNE אָזְנוֹ zu ergänzen.

Daß vv. 3. 4b. 5 ganz genau im Kinarhythmus stehen, ist bereits bemerkt worden. Zu v. 4a kann man die Frage aufwerfen, ob der

Aufgesang וַיִּתֵּן בְּפִי שִׁיר חָדָשׁ nicht zu lang sei. חָדָשׁ könnte nach 33, 3. 96, 1. 98, 1. 144, 9. 149, 1 zugesetzt sein. Andererseits wird man sich scheuen, eine so häufige Phrase zu ändern. So wird zu erwägen sein, daß וַיִּתֵּן proklitisch an בְּפִי angelehnt sein könnte, wie daß wir in v. 9a לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ אֱלֹהַי חָפָצְתִּי und in v. 17 יֹאמְרוּ תָמִיד יִגְדַּל יְהוָה je einen Aufgesang von ähnlicher Länge finden. In v. 5 wird die Aussprache der LXX (שֵׁם nicht שָׂם) durch den Rhythmus widerlegt. וַיִּתֵּן zieht die Korrektur WELLHAUSEN's יִרְאוּ für רָאוּ nach sich, der nur durch die Annahme auszuweichen ist, daß der Zweck angegeben werde, den Jahve befolgte, als er וַיִּתֵּן בְּפִי שִׁיר חָדָשׁ.

In v. 6 hat die auffällige Phrase רַבּוֹת עָשִׂיתָ, die im Zusammenhang nur ein Surrogat für הִרְבִּיתָ sein kann, schon die Aufmerksamkeit HUPFELD's auf sich gezogen. Der Stichos רַבּוֹת עָשִׂיתָ אַתָּה יְהוָה אֱלֹהַי נִפְלְאֹתֶיךָ ist als Aufgesang viel zu groß. Unwillkürlich ist man geneigt, durch Streichung von עָשִׂיתָ אַתָּה יְהוָה einen grammatisch und metrisch korrekten Aufgesang רַבּוֹת אֱלֹהַי נִפְלְאֹתֶיךָ herzustellen. Ähnlich ist DUHM vorgegangen indem er עָשִׂיתָ אַתָּה gestrichen hat. Hiergegen ist aber ein doppeltes Bedenken geltend zu machen. Einmal begreift man nicht, woher עָשִׂיתָ אַתָּה stammen soll. Dann wird sich zeigen, daß אַתָּה יְהוָה אֱלֹהַי wahrscheinlich aus zwei von ihren Stellen verschlagenen Abgesängen zusammengeflossen ist. Man wird sich daher doch mit עָשִׂיתָ abzufinden, oder auf anderem Wege zu helfen haben. וּמַחְשְׁבֹתֶיךָ אֵלֵינוּ ist ein regelrechter Abgesang.

Der Rest von v. 6 von אֵין עֵרֶךְ an bleibt für den andern Vers des mit רַבּוֹת beginnenden Verspaares übrig. Dafür enthält er jetzt zu viel Worte. Zwar עֶצְמוּ מִסַּפֵּר bildet einen korrekten Abgesang, aber das Vorausgehende enthält mindestens ein Wort zu viel. Gerade hier zeigt sich nun der Nutzen einer Benutzung der poetischen Form. Nach unseren bisherigen Beobachtungen müssen wir erwarten, einen Gedanken ausgedrückt zu finden, der dem mit רַבּוֹת beginnenden Satze parallel läuft. Unter Berücksichtigung von עֶצְמוּ מִסַּפֵּר wäre das etwa der Gedanke, daß die Wundertaten und Heilspläne nicht dargelegt werden können, weil das ihre große Zahl unmöglich macht. Dazu stimmt aber der Satz אֵין עֵרֶךְ אֵלֶיךָ nicht, den man nach 89, 7. Jes. 40, 18 nur übersetzen kann: „nichts ist dir zu vergleichen“. Zum Wechsel zwischen אֵל und לְ vgl. v. 18. Der Umstand, den Form und Inhalt bieten, führt darauf אֵלֶיךָ zu streichen. Es ist eine durch Mißverständnis des Satzes veranlaßte Glosse. אֵין

lehnt sich proklitisch an עֲרֹךְ an. Um des Rhythmus willen sagt der Dichter nicht אֵינָם לַעֲרֹךְ. Wer sich aber mit der Streichung von אֵלֶיךָ nicht befreunden kann, wird dem Vers nur helfen können, indem er עָצְמוּ מִסַּפֵּר streicht und אֵין עֲרֹךְ אֵלֶיךָ | אַגִּידָה וַאֲדַבֵּרָה skandiert. Man versteht aber nicht, weshalb עָצְמוּ מִסַּפֵּר hinzugefügt worden sein soll.

Der viel besprochene Vers 7 enthält neben dem tadellosen ersten Verse noch den Aufgesang des zweiten Verses des zusammengehörigen Verspaares. Zum Bau von אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי vgl. יְהוָה יַחְשֹׁב לִי v. 18. לִי lehnt sich hier wie dort enklitisch an. Ein Bedenken bietet nur noch die Form חַטָּאָה. Gegenüber den Ausführungen JACOB's in *ZATW.* 1897, 279 hat MATTHES in *ZATW.* 1902, 74 ff. kurz und bündig nachgewiesen, daß mit עוֹלָה וַחַטָּאָה wie mit זֶבַח וּמִנְחָה nur je zwei Opferarten bezeichnet sein können. Wer daher die Form חַטָּאָה beanstandet, wird sich zu der Emendation חַטָּאת entschließen müssen. Mit dem Q^erè חטאה Ezra 6. 17 wird wohl חַטָּאָה gemeint sein. Die Form חַטָּאָה mag demselben Bedenken ihren Ursprung verdanken, das JACOB zu seiner Deutung des Verses veranlaßt hat. Um das Verspaar voll zu machen, fehlt also in v. 7 ein Abgesang.

Diesen aus dem folgenden Verse, dem schlimmsten Teil des Liedes, zu gewinnen, will mir so wenig gelingen, wie es bisher jemand gelungen ist, den für sich völlig durchsichtigen Worten des Verses einen vernünftigen Sinn abzugewinnen. אָז אָמַרְתִּי „damals sagte ich". Aber wann? Etwa als Jahve an Opfern kein Wohlgefallen hatte? הִנֵּה בָאתִי. Aber wohin und wozu? Die folgenden Worte בִּמְגִלַּת סֵפֶר כָּתוּב עָלָי spotten erst recht jeder Erklärung. Sie können nach dem Wortverstand nur heißen: „in der Rolle eines Buches ist mir vorgeschrieben", oder: „in der Rolle eines Buches, das mir vorgeschrieben ist". Man begreift aber weder, weshalb es in der „Rolle" und nicht in dem Buche vorgeschrieben ist, noch ist dieses so unbestimmt gelassene Buch zu deuten. Die Deutung auf den Pentateuch und die Annahme, daß סֵפֶר artikellos stehe, weil es wie ein Eigenname gebraucht werde, hat gegen sich, daß הַסְּפָרִים für das zeitgenössische Judentum die prophetischen Schriften sind, Dan. 9, 2. Die Deutung von GRÄTZ: „Gemäß der niedergeschriebenen Buchrolle von den Opfern" scheitert daran, daß diese doch nie in einer besonderen Buchrolle niedergeschrieben worden sind. Auch ist sie grammatisch unmöglich. Sie hängt mit der vollständigen Umdichtung der Verse 7 und 8 bei GRÄTZ zusammen. Er schlägt vor:

זֶבַח וּמִנְחָה לוֹ חָפַצְתָּ
אָז שְׁמַנִּים כָּרוֹתִי
עוֹלָה וַחֲטָאָה לוֹ שָׁאָלְתָּ
אָז אָמַרְתִּי הִנֵּה הַבֵּאתִי
בִּמְגִלַּת סֵפֶר כָּתוּב עָלָי

Es ist das ein verzweifelter Handstreich, der schon wegen der Nichtbeachtung des Rhythmus mißlingen mußte. Dennoch ist vielleicht etwas Beachtenswertes darin. Nämlich der Vorschlag הִנֵּה בָאתִי für aus הִנֵּה הַבֵּאתִי verdorben anzusehen. Dann läge eine Berufung darauf vor, daß die nicht verlangten d. h. jetzt nicht möglichen Opfer früher gebracht worden sind. Auch soll nicht verschwiegen werden, daß die Annahme, die Phrase בִּמְגִלַּת סֵפֶר כָּתוּב עָלָי sei infolge Eindringens einer Glosse בִּמְגִלַּת סֵפֶר aus בַּכָּתוּב עָלָי entstanden, einen regelrechten Kinavers ergeben würde. Es wird das aber ein neckendes Irrlicht sein. Denn was dazu veranlaßt haben sollte, zu dem durchaus verständlichen בַּכָּתוּב עָלָי ein בִּמְגִלַּת סֵפֶר an den Rand zu setzen, wäre schwer zu sagen. Auch könnte der so gewonnene Satz trotz des Rhythmus kaum für das Lied in Anspruch genommen werden. Denn wozu soll man sich darauf berufen, daß man Opfer gebracht hat, wenn Jahve sie jetzt überhaupt nicht verlangt?

Daß v. 8 nicht mehr zu deuten ist, hindert nicht nur die Rekonstruktion von v. 7, sondern ebenso die von v. 9. Nach unseren bisherigen Erfahrungen müssen wir erwarten, auch in v. 9 ein aus zwei Kinaversen bestehendes Verspaar zu finden. Es scheint dem in v. 7 bis auf den Abgesang des zweiten Verses erhaltenen Verspaare entsprochen zu haben. Sprach jenes aus, was in der jetzigen traurigen Lage Jahve von seinem Volke nicht verlangt, so wird dieses ausgesprochen haben, was Jahves Volk zu leisten bemüht ist. Freilich ist der in den gesetzlich vorgeschriebenen Opfern bestehende Gottesdienst zur Zeit unmöglich. Dafür dient es seinem Gotte durch treue Erfüllung seiner ethischen Gebote. Schon hieraus ergibt sich, daß wir die beiden Stichen, trotzdem sie einander im Parallelismus membrorum zu entsprechen scheinen, nicht für einen Vers nehmen dürfen. Denn aus v. 10 läßt sich ein dazu gehörender zweiter Vers nicht gewinnen. Auch wäre וְתוֹרָתְךָ בְּתוֹךְ מֵעָי für einen Abgesang zu groß, wenigstens an den übrigen Versen des Liedes gemessen. Wir werden vielmehr zu vermuten haben, daß von dem v. 9 zu suchenden Vers-

paar nur die beiden Aufgesänge erhalten sind. In dem ersten der beiden wäre לַעֲשׂוֹת als proklitisch angelehnt anzusehn. Die Möglichkeit soll jedoch nicht verschwiegen werden, daß die in Verlust geratenen Abgesänge, oder wenigstens einer von ihnen, in v. 8 des jetzigen Textes mit steckt. Auch könnte v. 9a durch eine geringe Einschaltung zu einem vollständigen Kinaverse ergänzt werden. Die Versuchung liegt zum Beispiel sehr nahe, herzustellen:

לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ אֱלֹהַי | כֵּן חָפָצְתִּי
וְתוֹרָתְךָ בְּתוֹךְ מֵעָי | בַּכָּתוּב עָלָי

Doch enthalte ich mich solcher, mehr oder minder subjektiv gefärbter Versuche. Die Leichtigkeit, mit der sie sich darbieten, wird vielmehr dazu mahnen müssen, bei solchen, von der Form eines Liedes ausgehenden Verbesserungsversuchen recht vorsichtig zu sein.

In v. 10 bilden die Worte: הִנֵּה שְׂפָתַי לֹא אֶכְלָא deutlich den Aufgesang eines Verses, während der übrige Inhalt Bedenken erregt. Am meisten der Eingang בִּשַּׂרְתִּי צֶדֶק בְּקָהָל רָב. Daß man etwas bereits getan hat, kann nicht wohl ohne eine Bezugnahme vor dem Anerbieten ausgesprochen werden, es tun zu wollen. Der Satz הִנֵּה וגו׳ duldet also nicht vor sich, was wir jetzt im Texte vor ihm lesen. Aber auch was auf הִנֵּה שְׂפָתַי לֹא אֶכְלָא jetzt folgt, ist an seiner Stelle formell und materiell nicht am Platze. Formell nicht, denn wir erwarten einen Abgesang, wofür יְהוָה אַתָּה יָדַעְתָּ um ein Wort zu lang ist. Aber auch materiell nicht, denn man wird Jahve mit diesen Worten nicht für etwas zum Zeugen anrufen, was man tun will. So ruft man jemand zum Zeugen für etwas an, was man getan hat. Damit ist zugleich ausgeschlossen, daß man den Satz durch Streichung von יְהוָה auf das Maß eines normalen Abgesangs reduziert. Der Satz אַתָּה יָדַעְתָּ wird vielmehr hier an falscher Stelle eingedrungen sein. Das Gleiche wird für בִּשַּׂרְתִּי צֶדֶק בְּקָהָל רָב zu vermuten sein. Gehört dieser Satz dem Gedichte ursprünglich an, so kann er nur hinter הִנֵּה שְׂפָתַי וגו׳ gestanden haben. Er erweckt aber auch noch dadurch Bedenken, daß er einen Kinavers mit unvollständigem Aufgesang vorstellt. Vorerst ist also der mit dem Aufgesang הִנֵּה שְׂפָתַי לֹא אֶכְלָא beginnende Vers durch einen Abgesang zu vervollständigen. Hierfür kommt, wie bereits gezeigt, aus dem Folgenden אַתָּה יָדַעְתָּ nicht in Betracht. Wohl aber wird יְהוָה durch אֱלֹהַי zu vervollständigen sein. Die beiden Worte אַתָּה יָדַעְתָּ bilden einen zweiten, an unrechte Stelle

verschlagenen Abgesang. Im Folgenden wird sich zeigen, wohin dieser gehört.

Die Vermutung, daß die Worte בְּשַׂרְתִּי צֶדֶק בְּקָהָל רָב nicht in Ordnung sind, wird weiter durch die Beobachtung bestätigt, daß ein jedes derselben im folgenden v. 11 seinen Doppelgänger hat. Nämlich בְּשַׂרְתִּי an אָמַרְתִּי, צֶדֶק an צִדְקָתְךָ, בְּקָהָל רָב an לְקָהָל רָב. Es ist nicht anzunehmen, daß ein Dichter sich so wiederholen werde. Weit wahrscheinlicher ist vielmehr von vornherein die andere Annahme, daß vom Rande her Varianten in den Text gedrungen sind. Gegen צֶדֶק und für צִדְקָתְךָ sprechen אֱמוּנָתְךָ וּתְשׁוּעָתְךָ und חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ. Die Entscheidung über בְּקָהָל und לְקָהָל hängt davon ab, ob man בְּשַׂרְתִּי oder אָמַרְתִּי für ursprünglich hält. Denn von כִּחַדְתִּי kann, wie wir noch sehen werden, לְקָהָל רָב nicht regiert werden. Zwischen בְּשַׂרְתִּי und אָמַרְתִּי ist es nun allerdings nicht leicht, eine Entscheidung zu treffen. Denn daß אָמַר auch sonst in der hier vorkommenden Bedeutung gebraucht worden ist, das zeigen 145, 6. 11. Indessen ist vielleicht zu bedenken, daß in diesen Stellen die Synonyma des Aussprechens, Verkündens nahezu erschöpft werden, was hier bei weitem nicht der Fall ist. בשרתי mag in einem Exemplare zu אמרתי verschrieben gewesen sein, was die Korrektur von בקהל zu לקהל nach sich zog. Am Rande wurde es wieder zu בשרתי verbessert, und dieses dann später durch Hinzufügung von צדק בקהל רב zu einem Satze vervollständigt, der an verkehrter Stelle in den Text drang. Wir bekommen dann den tadellosen Vers:

אֱמוּנָתְךָ וּתְשׁוּעָתְךָ בְּשַׂרְתִּי | בְּקָהָל רָב

Er wird durch die Parallelstelle בַּשְּׂרוּ מִיּוֹם לְיוֹם יְשׁוּעָתוֹ 96, 2 sehr empfohlen. Selbstverständlich ist zuzugeben, daß der Vers ursprünglich auch:

אֱמוּנָתְךָ וּתְשׁוּעָתְךָ אָמַרְתִּי | בְּקָהָל רָב

gelautet haben und das ungewöhnliche אמרתי am Rand durch בשרתי erklärt worden sein kann.

Den bei dieser Annahme um seinen Abgesang gekommenen Aufgesang לֹא־כִחַדְתִּי חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ v. 11 könnte man nun versucht sein, für identisch mit חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ v. 12b zu halten. Allein es spielt לֹא־תִכְלָא v. 12 deutlich auf הִנֵּה שְׂפָתַי לֹא אֶכְלָא v. 11 an und erbittet so ein dem Verhalten der Gemeinde entsprechendes Verhalten Gottes.

Es ist daher zu vermuten, daß die Worte חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ in v. 12 Rest eines Satzes sind, der sich gleichfalls in ähnlicher Weise auf einen Satz zurückbezieht, in dem vom Verhalten der Gemeinde ähnliche Worte gebraucht waren. Als ein solcher bietet sich ungezwungen der Satz לֹא־כִחַדְתִּי חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ dar. Es wird also dem Gedichte ursprünglich angehört haben. Er stellt auch der Form nach einen tadellosen Aufgesang vor. Freilich ist dieser um seinen Abgesang gekommen. Denn über לְקָהָל רָב ist bereits verfügt worden, indem es mit בְּקָהָל רָב identifiziert und an אֱמוּנָתְךָ וּתְשׁוּעָתְךָ בִּשַּׂרְתִּי als Abgesang angeschlossen wurde. Daß aber überhaupt לְקָהָל רָב nicht der zu לֹא־כִחַדְתִּי חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ gehörende Abgesang sein kann, lehrt zudem der Sprachgebrauch. Denn כִּחֵד konstruiert sich, was die Ausleger bisher übersehen haben, niemals mit לְ, sondern immer mit מִן der Person, vgl. Gn. 47, 18. Jos. 7, 14. 1 Sam. 3, 17. 2 Sam. 14, 18. Jer. 38, 14. 25. Es kommt außer an diesen Stellen nur noch Jes. 3, 9. Jer. 50, 2 vor, steht an diesen aber absolut. Trg. בקהלא רבא übersetzt freilich, als stünde wie v. 10 בקהל da, und man könnte versucht sein, aus LXX οὐκ ἔκρυψα . . . . ἀπὸ συναγωγῆς πολλῆς, Peš. ܘܠܐ ܟܣܝܬ . . . . ܡܢ ܟܢܫܐ ܪܒܬܐ zu schließen, daß diese מִקָּהָל gelesen hätten. Da jedoch schlechterdings nicht zu sagen ist, was eine Verschreibung von מקהל zu לקהל veranlaßt haben könnte, so werden die alten Übersetzer wohl keinen anderen Text vor sich gehabt haben und nur übersetzt haben, was nach ihrem sprachlichen Empfinden hätte da stehen sollen, was ja auch neueren Exegeten des öfteren begegnet.

Den hinter לֹא־כִחַדְתִּי חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ fehlenden Abgesang haben wir nun aber in dem am Schlusse von 10b überschießenden Worten אַתָּה יָדָעְתָּ zur Stelle. Es wird aus diesem Sachverhalt aber weiter zu schließen sein, daß der Satz לֹא־כִחַדְתִּי וגו׳ von seiner ursprünglichen Stelle verschlagen worden ist. אַתָּה יָדַעְתָּ markiert die Stelle des Gedichtes, an der es ursprünglich stand. Es dient das zur Bestätigung unserer Vermutung, daß לקהל רב v. 11 von seinen ursprünglichen Zusammenhängen losgerissen worden ist. Die beiden Verse

הִנֵּה שְׂפָתַי לֹא־אֶכְלָא | יְהוָה אֱלֹהַי
לֹא־כִחַדְתִּי חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ | אַתָּה יָדָעְתָּ

bilden das zusammengehörende Verspaar, und auf dieses folgte das Verspaar

צִדְקָתְךָ לֹא כִסִּיתִי | בְּתוֹךְ לִבִּי
אֱמוּנָתְךָ וּתְשׁוּעָתְךָ בִשַּׂרְתִּי | בְּקָהָל רָב

Freilich will ich den Umstand nicht verschweigen, daß das zweite Verspaar das erste von v. 12 in auffallender Weise trennt. Auch läge die Möglichkeit vor, daß אַתָּה יָדָעְתָּ v. 10 aus v. 9 an seine jetzige Stelle verschlagen wäre. Es könnte einer der dort fehlenden Aufgesänge sein.

V. 12a ergibt ohne weiteres einen Kinavers, dessen Cäsur hinter לֹא־תִכְלָא liegt. V. 12b dagegen ist versehrt. Da die Cäsur nur vor תָּמִיד liegen kann, so hat der Aufgesang חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ ein Wort zu wenig. Ich wage nach Ps. 43, 3 am Anfang שְׁלַח zu ergänzen. Vers 12 enthält dann ein normales Verspaar.

In v. 13 sondern sich sofort

כִּי־אָפְפוּ עָלַי רָעוֹת | עַד־אַיִן מִסְפָּר

und

עָצְמוּ מִשַּׂעֲרוֹת רֹאשִׁי | וְלִבִּי עֲזָבָנִי

als regelrechte Kinaverse aus. Die dazwischenstehenden Worte הַשִּׂיגוּנִי עֲוֹנֹתַי וְלֹא יָכְלְתִּי לִרְאוֹת weisen sich durch Form und Inhalt als Eindringlinge aus. Es hilft nichts, sie umzustellen, um sie wenigstens in die Form eines Kinaverses zu bringen:

וְלֹא־יָכְלְתִּי לִרְאוֹת | הַשִּׂיגוּנִי עֲוֹנֹתַי

denn וְלֹא schlösse sich dann schlecht an. Auch müssen wir nach unseren bisherigen Erfahrungen erwarten, daß ein Vers auf כִּי אָפְפוּ וגו folgt, der eine Aussage über die רָעוֹת enthält, von denen die Gemeinde betroffen worden ist. Eine solche enthält עָצְמוּ וגו. Sein Subjekt ist רָעוֹת nicht עֲוֹנֹתַי. Der Satz הַשִּׂיגוּנִי עֲוֹנֹתַי וְלֹא־יָכְלְתִּי לִרְאוֹת, der in der Personifikation der עֲוֹנֹתַי freilich sich mit תָּמִיד יִצְּרוּנִי v. 1. 2 berührt, ist eine wenig geschickte Erweiterung, vielleicht einem anderen Liede entlehnt. Man müßte denn annehmen, daß ein Vers ausgefallen sei, der mit den gestrichenen Worten ein Verspaar bildete. Diese Vermutung empfiehlt sich jedoch wenig, denn v. 14 findet einen glatten Anschluß nur, wenn vorher von den רָעוֹת gesprochen war, an denen die Gemeinde leidet.

Daß in v. 14 das zweite יהוה rhythmisch überschießt und daher zu tilgen ist, haben bereits BAETHGEN und DUHM richtig erkannt. Der Vers enthält einen Kinavers, dessen Cäsur nach לְהַצִּילֵנִי liegt. Mit ihm bildet יֵבֹשׁוּ bis נַפְשִׁי in v. 15 ein Verspaar. Die Cäsur liegt hinter יַחַד, das in Ps. 70 mit Unrecht weggelassen worden ist. Dafür

enthält der Wortlaut von Ps. 40 mit לְסַפּוֹתָה eine in Ps. 70 fehlende Glosse.

V. 15 von יִפְגּוּ an ergibt einen Kinavers, dessen Cäsur hinter וְיִבָּלְמוּ liegt. Zu ihm gehört als paralleler Vers v. 16. In diesem bilden יִשְׂמְחוּ עַל־עֵקֶב בָּשְׁתָּם den Aufgesang. Der dazu gehörende Abgesang wird durch Streichung des לִי, das in Ps. 70 fehlt, und des zweiten הָאָח zu gewinnen sein.

Die Verse 17 und 18 enthalten je zwei, sich zu einem Paar zusammenschließende Verse. Die Cäsuren liegen hinter בְּךָ, יְהוָה, אָבְיוֹן, אַתָּה.

V. 18, ist, wie das אֱלֹהִים Ps. 70, 6 beweist, das in das K^{e}thîb eingedrungene Q^{e}rê für יְהוָה. חוּשָׁה Ps. 70, 6 ist schlechter als das יַחֲשֶׁב־ von Ps. 40, denn יַחֲשָׁב spielt an וּמַחְשַׁבְתֶּיךָ v. 6 an, und חוּשָׁה ist v. 17 schon verbraucht worden.

Der üble Zustand, in dem jetzt das Lied Ps. 40 vorliegt, dürfte sich daraus erklären, daß der Text aus einem Exemplar mit schadhafter linker Seite und mit Glossen und Ergänzungen am rechten Rande unter Nichtbeachtung der rhythmischen Gliederung abgeschrieben wurde.

Der Übersicht halber setze ich den rekonstruierten Text an den Schluß meiner Ausführungen. Ergänztes ist durch [ ], Ausgeschaltetes durch < > kenntlich gemacht worden.

2 קַוֹּה קִוִּיתִי יְהוָה | [לְדָבְרוֹ הוֹחָלְתִּי]
וַיֵּט [יְהוָה] אֵלַי | וַיִּשְׁמַע־שַׁוְעָתִי

3 וַיַּעֲלֵנִי מִבּוֹר שָׁאוֹן | מִטִּיט הַיָּוֵן
וַיָּקֶם עַל־סֶלַע רַגְלַי | כּוֹנֵן אֲשֻׁרָי

4 וַיִּתֶּן־בְּפִי שִׁיר חָדָשׁ | תְּהִלָּה לֵאלֹהֵינוּ
<רָאוּ רַבִּים וְיִירָאוּ | וַיִּבְטְחוּ בַיהוָה

5 אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר שָׂם | יְהוָה מִבְטַחוֹ
וְלֹא פָנָה אֶל־רְהָבִים | וְשָׂטֵי כָזָב

6 רַבּוֹת עָשִׂיתָ<> נִפְלְאֹתֶיךָ | וּמַחְשְׁבֹתֶיךָ אֵלֵינוּ
אֵין עָרֶךָ<> אַגִּידָה וַאֲדַבֵּרָה | עָצְמוּ מִסַּפֵּר

7 זֶבַח וּמִנְחָה לֹא־חָפַצְתָּ | אָזְנַיִם כָּרִיתָ־לִי
עוֹלָה וְחַטָּאת לֹא שָׁאָלְתָּ |

8 <>

9 לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ אֱלֹהַי חָפָצְתִּי |
וְתוֹרָתְךָ בְּתוֹךְ מֵעָי |

10 הִגַּדְתִּי שְׂפָתַי לֹא־אֶכְלָא | יְהוָה [אֱלֹהַי]
לֹא־כִחַדְתִּי חַסְדְּךָ וֶאֱמֻתְּךָ | אַתָּה יָדָעְתָּ

11 צִדְקָתְךָ לֹא־כִסִּיתִי | בְּתוֹךְ לִבִּי
אֱמוּנָתְךָ וּתְשׁוּעָתְךָ כִּשַּׁרְתִּי | בְּקָהָל רָב

12 אַתָּה יְהוָה לֹא־תִכְלָא | רַחֲמֶיךָ מִמֶּנִּי
[שְׂלָח] חַסְדְּךָ וֶאֱמֻתְּךָ | תָּמִיד יִצְּרוּנִי

13 כִּי־אָפְפוּ עָלַי רָעוֹת | עַד־אֵין מִסְפָּר

<>

עָצְמוּ מִשַּׁעֲרוֹת רֹאשִׁי | וְלִבִּי עֲזָבָנִי

14 רְצֵה יְהוָה לְהַצִּילֵנִי | ◇לְעֶזְרָתִי חוּשָׁה
15 יֵבֹשׁוּ וְיַחְפְּרוּ יַחַד | מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי◇

15 יִסֹּגוּ אָחוֹר וְיִכָּלְמוּ | חֲפֵצֵי רָעָתִי
16 יָשֹׁמּוּ עַל־עֵקֶב בָּשְׁתָּם | הָאֹמְרִים◇ הֶאָח◇

17 יָשִׂישׂוּ וְיִשְׂמְחוּ בְךָ | כָּל מְבַקְשֶׁיךָ
יֹאמְרוּ תָמִיד יִגְדַּל יְהוָה | אֹהֲבֵי תְשׁוּעָתֶךָ

18 וַאֲנִי עָנִי וְאֶבְיוֹן | יְהוָה יַחֲשָׁב־לִי
עֶזְרָתִי וּמְפַלְטִי אַתָּה | אֱלֹהַי אַל־תְּאַחַר

Brief studies in Psalm criticism.

By

T. Witton Davies.

hough so many commentaries on the Psalms have appeared during the last Century we seem as far off as ever from finality as to text or interpretation. Indeed it is no exaggeration to say that a century ago, before EWALD, HITZIG or HUPFELD had written, there was greater satisfaction with the results then reached than there is with the results attained at the psesent time. This is largely because with each decade new light has come from philology, grammar, archæology and history, and this new light has shown that the problems are much more complex than was supposed. Moreover the critic of the Psalms as of every other part of the Old Testament has greater freedom than used to be allowed, and he has the immense advantage of seeing the methods of literary and textual criticism applied on a large scale to non-biblical ancient writing. WELLHAUSEN's contribution to Psalms criticism in the *SBOT.* series lacks that brilliance and originality by which his volume on Samuel was marked. He is too dependent on what others have said, especially upon the brilliant JUSTUS OLSHAUSEN, whose exchange of a professorship for a high Government appointment involved such a loss to scholarship as the elevation of Professors LIGHTFOOT and WESTCOTT to the Bishop's bench. WELLHAUSEN's additional notes on the Psalms in *Skizzen und Vorarbeiten* vol. 5 contain several important suggestions, but he has not added much that is really valuable to what had been already written on the Psalms.

DUHM's Commentary is, as he complains, far too short owing to the narrow limits allowed by the series to which his book belongs. But he shows extraordinary insight and freshness on every page, and a courage bordering on recklessness. He is too fond of changing the text, of differing from every one else, and of forcing the exegesis into agreement with very late dates for the Psalms. In the new—the third edition of his careful and solid exposition of the Psalms BAETHGEN accepts, in a large measure, SIEVERS' view as to Hebrew metre, and makes many textual emendations for metrical reasons alone or chiefly. The large number of textual changes put forth by DUHM and BAETHGEN in their recent books show how far the text of the Psalter is from being finally settled. Notwithstanding the scathing criticism to which BEER submitted the new Commentary of EHRLICH[1] I wish to say that, in a recent special study of the Psalms during my preparation of vol. 2 on that book in the Century Bible Series, I found in EHRLICH some textual emendations and several exegetical hints, which to me were new and preferable to any suggestions put forth in other Commentaries[2].

Canon CHEYNE has, by his learning, penetration and courage, laid Old Testament students under such deep obligations that one regrets to have to acknowledge that his latest work on the Psalms is more bewildering than helpful. Starting with certain assumptions, historical and literary, which have no support in the OT. or out of it, the worthy Canon changes the text so completely as to make a new Psalter. Take the first two verses of PS XC as amended and translated by CHEYNE as a specimen:

"O Lord! thou wast our stronghold,
Our God age after age,
Before thou didst exalt Jerahmeel,
And didst magnify Miṣṣur and Ishmael.
Mayest thou put Ishmael to flight,
And say, be disappointed, ye sons of Edom!
For the Jerahmeelites tread thy people down,
The Ishmaelites, the Arabians, and the Mizrites".
Ex uno omne.

[1] *Theologische Literaturzeitung* 1905, 4. März, Sp. 131 f.
[2] See on Pss. LXXXIX. 20 and CII. 3

In the following notes little, and sometimes nothing, is said of the opinions of others: these opinions can be gathered from Standard Commentaries.

XVII, 15. If the MT is retained I would render thus: "I, being righteous" (lit. "in a state of righteousness"), shall gaze upon thy face" (= 'Thee'): "I shall have all I wish when thy form (= Thou Thyself) appears (lit. "wakes") to me". But this rendering is strained, and indeed no tolerable sense can be got out of the MT. It appears to me that בְּהָקִיץ is a dittograph of בְּצֶדֶק; first of all repeated by a copyist's blunder; then slightly corrupted, and finally brought to its present form as being by itself a real Hebrew expression. Then translate:

"I being righteous shall gaze upon thy face (= Thee):

I shall be satisfied with thy form" (i. e. Thee).

The two verbs אֶחֱזֶה and אֶשְׂבְּעָה are parallel, and so are the nouns פָּנֶיךָ and תְּמוּנָתֶךָ, both standing for God as known. It is quite possible that in בְּהָקִיץ there is to be restored a noun parallel to צֶדֶק: perhaps חֶפֶץ "delight", "pleasure". "I—in a state of joyous pleasure shall have my fill, shall be satisfied with thy form". But an ethical term corresponding to צֶדֶק would be more in place. בְּחֶפֶץ may mean—"in a state of delighting in thee".

Psalm LVII is said, in the title, to have been composed by David "when he fled from Saul in the cave". Commentators discuss whether the cave referred to is that of Adullam (see 1Sam. XXII, 1), or that of Engedi (see 1Sam. XXIX, 3). Now criticism has shown that for מְעָרָה we should read מְצוּדָה fortress: see 1Sam. XXII, 4 and 2Sam. V, 7, 17, Psalm XVIII, 3. Thus WELLHAUSEN, BUDDE, NOWACK, LÖHR &c. The versions follow the MT, showing that the corruption is a very old one. Unless the corruption of "fortress" to "cave" is older than the title of the present Psalm we must understand by cave in this title that of Engedi, and the same remarks apply to the title of Psalm CXLII. It is an interesting confirmation of the conclusion thus reached that most Commentators, on quite other grounds, argue that the cave of Engedi is the only one that can be meant.

For אָעִירָה in LVII, 9 | CVIII, 3 I would read אָשִׁירָה. "I will sing at the dawn" gives far better sense than "I will awaken the dawn" or "I will rouse myself" (Inner Hiph.) "at dawn".

LXXIII. אֲשַׁחֲרֶךָּ. In all the recognised English translations and in most other translations this is rendered: "Early will I seek thee".

In the R.Vns. for "early" the word "earnestly" is proposed. The verb שׁחר occurs in the Pi'el alone except in Prov. XI, 27 where the Qal is found. That it means to "seek *early*" or to "seek *earnestly*" rests upon the assumption that it is a denominative from שַׁחַר "dawn". But if this assumption of the etymology of the word were correct, the idea of seeking would not be in it. Judging from the meaning of denominatives in Arabic where they are very numerous (chiefly in the fourth form of the verb) and in Hebrew (mainly in the Hiph'il; but cf. אהל) we should expect שִׁחַר, if a denominative, to have some such meaning as "to be up early", "to be about in the morning". If however this derivation of the word must be pressed, the verb will mean to "seek in the morning of the day" and not "to seek early in life" nor "to seek diligently" or "earnestly".

Rashi (on Prov. VIII, 17) gives בִּקֵּשׁ as the equivalent of שִׁחַר. The LXX translate sometimes by ζητέω, at other times by ὀρθρίζω, and there are similar divergences in the Peshitta, Targum, Vulgate and Arabic (Saadias). It is however best to assume a distinct verb root, and in all cases where the verb meets us to translate "to seek". And it is of the utmost importance that the same Hebrew word should be rendered in one way in all translations, unless there are urgent reasons for taking a different course. Modern translators have made a quite opposite mistake through translating the Hebrew בַּיִת, הֵיכָל and the Greek ἱερόν and ναός by the one word "temple", though the two Hebrew words often, and the two Greek words always, have different meanings.

CIV, 4. I wish to call attention to the latter part of the verse, that giving the contents of Yahwe's oath.

If we interpret מַלְכִּי־צֶדֶק as a proper name, the only possible rendering of the MT is this: "Thou art a priest for ever on account of (or "because of") Melkizedeq". עַל דִּבְרָתִי cannot possibly mean "after the order of" as in the LXX and in Hebrews VII, 17, nor "after the likeness of" as in Hebrews VII, 15. The use of the phrase in Qoheleth (III, 13 sq.), the only O.T. book in which it is found besides here, and the sense of the corresponding phrases עַל דִּבְרִי, עַל דְּבַר show that here we must explain עַל דִּבְרָתִי in the same way.

The final "Yod" of the word represents however the abbreviated form of יהוה which has, in other instances, been attached to the

foregoing word by copyists, though the abbreviation was itself originally due to an earlier copyist. I construe מַלְכִּי־צֶדֶק as vocative, the Yod at the end of מַלְכִּי as *Yodh-compaginis*. The whole verse may then be translated: "Yahwe has sworn and He will not repent: Thou art a priest for ever on account of" (i. e. through) "Yahwe, O righteous king".

Instead of "on account of Yahwe" we may read: "on account of me", taking the final Yodh of דִּבְרָתִי to be that of the suffix first person singular. A king of Salem Melkizedeq is assumed in Gen. XIV (P) to have existed, but there is no evidence outside this chapter of the actual existence of such a king. Perhaps as CHEYNE holds the text in Gen. XIV, 18, has to be corrected also, and the proper name got rid of. In that case the allusions in Hebrews VII to "Melkizedeq" would be based on copyists' blunders, though the argument is unaffected.

CXXXV, 14. This verse is taken verbatim from Deut. XXXII, 36. In the original place the כִּי with which the verse opens means "Because", and can have no other meaning. In the present verse the same particle can mean only "surely", unless we are to forbear forcing into כִּי any of its usual meanings, its presence being due to the fact that it is a part of the verse quoted.

XXII, 1: XXXV, 20: LII, 6: LXV, 4: CV, 28: CXXXVII, 2: CXLV, 5.

In the above passages דִּבְרֵי, the construct plur. of דָּבָר is employed, generally before abstract nouns, with the sense—"instances of", "concrete acts of". In XXII, 1 דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי means groanings", or "acts of groaning". The prefixing of דִּבְרֵי has often a partitive force as in Deut. XVII, 8 דִּבְרֵי רִיבוֹת (some) "controversies": "contentions". A similar use of דִּבְרֵי is met with in the following places, in addition to those named above: Exod. V, 9 דִּבְרֵי שָׁקֶר: "cases of falsehood"; so also in Isai. LIX, 13 = Jer. VII, 4.

In Deut. XXIII, 15 and XXIV, 1 עֶרְוַת דָּבָר should probably be read דְּבַר עֶרְוָה and translated "an act of impurity": "a lewd act".

In Esther IX, 31: דִּבְרֵי הַצּוֹמוֹת = "acts of fastings", i. e. "fastings".

In Jer. VII, 22 עַל־דִּבְרֵי עוֹלָה וָזָבַח should be rendered: "Concerning whole burnt offerings and sacrifices": what is meant is separate offerings of the twofold kind indicated.

There are, no doubt, many other examples of this idiomaic use of דִּבְרֵי (or דִּבַּר). The Targ. and Pesh. (*millin* and *pethgamin*), the

Greek (λόγοι and ῥήματα) and the Latin (*verba*) versions generally translate quite literarly „words", all these versions missing the true sense, though *pethgam*, by which the Pesh. and Targ. sometimes represent דָּבָר has, like the Heb. word, the meaning "thing" as well as "word".

The "Pilgrim" Psalms (CXX to CXXXIV). The proper translation of שִׁיר הַמַּעֲלוֹת is "songs of the ascents": There is no need to read with EWALD, שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת, in order to obtain the plural "songs". The plural of the second word extends to the whole expression as in Ps. LXXVIII, 51: "the firstlings of manly strength": lit. "the firstling of manly strengths": and Ps. CLI, 1: "violent men": lit. "the man of violences". So בֵּית אָבוֹת "fathers' houses" Ex. VI, 14: Num. I, 2, 4 &c. See A. B. DAVIDSON *Heb. Syntax*, § 15: GES.-KAUTZSCH, § 124, p. It is as if we rendered in English "song-of-the-going-ups". These words form the title of a hymn book which contained the principal hymns sung on the journey to Jerusalem to attend the three great feasts. Each of these 15 songs was taken from that hymn book, or they might together have constituted the hymn book, though Ps. CXXXII stands apart from the rest of the group, both in its contents and in its poetical character, and it has no right to its present place or to its title.

CXXXVIII, 3. In the English R.V. תַּרְהִבֵנִי is rendered "Thou didst encourage me", and this translation represents the current interpretation. But the Heb. cannot mean that. If the verb is a denominative, as is commonly taken for granted, the only possible rendering is: "Thou makest me proud" or "haughty": or (Inner Hiph'il) "Thou actest proudly" or "haughtily towards me" (the objective verbal suffix represents often an indirect object).

The LXX Pesh. Targ. read here as the MT does in Ps. XVIII, 36 (35)—תַּרְבֵּנִי: "Thou madest me great". It is however far better to read with Aq. (πλατινεῖς) and Jer. (*dilatabis*) תַּרְחִיבֵנִי = תַּרְחִבֵנִי "Thou enlargest me". For the use of this and similar verbs in the sense: "to put into a condition of comfort", "to deliver", see p. 648 sq. In Ps. XC, 10 a similar change has to be made, for רָהְבָּם ("their whole extent"—of the days) must have been the original reading and not רָהְבָּם ("their pride").

CXXXIX, 20. "For they rebel against thee, (though) in a scheming way: thy enemies hate (thee), (though) to no purpose".

The above rendering represents a slightly altered text. For יִמְרוּ,

supposed to be a contraction of יֹאמְרוּ, read, with most moderns, יַמְרוּ: for נָשׁוּא which is unhebrew, I suggest שָׁנְאוּ, which could easily be corrupted by copyists into נָשׁוּא. The Perfect of the stative verb שָׁנְאוּ might well stand in parallelism with the Imperfect יַמְרוּ in describing contemperaneous actions. In sense the verb שָׁנְאוּ makes a good parallel to הִמְרָא (the restored verb).

עָרִיךְ is of course Aramaic for צָרִיךְ: perhaps indeed the latter word should be read: ע and צ could easily be confounded.

CXLI, 11. The *hap. leg.* word מַהֲמֹרוֹת has been explained in various ways and also variously read. The sense "watery pits" is based upon the Arabic verb هَمَرَ "to pour forth". But the sense "water pits" is not easily obtained from a verb = "to pour forth", and a Heb. etymology is preferable, if one can be obtained. DUHM is wrong when he says that the above derivation and meaning have support in Aramaic, for neither verb nor noun is used in Aramaic. The occurrence of this noun in the above sense in the Talmud (see the Lexicons of LEVY and JASTROW) proves nothing, since the usage of the Talmud depends on the present passage alone.

Let a noun מַחֲמֹרָה be assumed, as denominatived noun from חֵמָר "asphalt", "bitumen": so = "a place" where asphalt or bitumen is found: then "a pit" or "well of bitumen" &c.[1] Slime or bitumenous pits abounded in the neighbourhood of the Dead Sea in Bible times, though there are none now. See E. ROBINSON, *Biblical Researches* II, p. 603 f.; J. W. DAVIDSON, "*Modern Science in Bible Lands*", p. 475 ff. מַחֲמֹרָה would be of the form *maqtulah*: cf. مَكْرُومَة: مَقْرُوبَة. See BARTH, "*Nominalbildung*", p. 252. In Heb. *maqtulah* would become *maqtolah*.

In the earlier part of the present verse there is an obvious reference to the fate of Sodom and Gomorrha. If we read מַחֲמֹרוֹת as proposed above, changing ה to ח, there will be an allusion to this catastrophe in both parts of the verse—a fact which favours the change suggested.

Notes of a more general kind.

בֵּן, בְּנֵי.

Most translators go wrong in the rendering of these words with a following Genitive. בְּנֵי אָדָם = "men", L. homines בְּנֵי אִישׁ = "men", L. viri. The word "sons" should not be represented in the translation

[1] See Gen. XIV, 10

as it is not implied in the Heb. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל = "Israelites", not "sons" "or children of Israel".

In Ps. XVIII, 45f. בְּנֵי נֵכָר is rightly translated "strangers" in the English Versions, בְּנֵי עֹרֵב (Ps. CXLVII, 9) are "ravens" not "young ravens", though the ancient versions adopt the latter rendering.

בְּנֵי אֵלִים in Ps. XXIX, 1, are "gods", not "sons of gods" and still less "sons of mighty ones". The word אֵל is never applied to human beings.

Distress and Deliverance conceived as Straitness and Broadness.

In more than half the passages in the OT. in which the English versions have "trouble" the Hebrew word is either צָרָה or צַר (צָר), the literal meaning of both which is "narrowness".

The Arabic ضَرَّة, identical with the Heb. צָרָה, is also used to denote "distress".

The Heb. verb צוק in the Hiph. means "to reduce to straits", "to bring into trouble". The Qal is used in Post-biblical Hebrew with the sense: "to be in straits", "to be in distress". The Arabic ضاق has exactly the same meaning as the Heb. צוק and the Aramaic עוק. Thus ضَاقَ عَلَيْهِ = צַר לוֹ = "he is in straits". The same figure for distress i. e. "narrowness", presents itself in many other languages: as in the Latin *ango, anxius, angustiae,* the Greek στείνω, the Sanscrit *amhas*, the Persian تَنُگ = "narrow": "distressed", and the Welsh *cyfyngder.*

In Ps. CXIX, 143 צַר and מָצוֹק occur together, each meaning "distress": lit. "straitness": similarly in Ps. XXV, 17 צָרָה and מְצוּקָה come together and have the same sense.

In Ps. CXLII, 8 מַסְגֵּר does not mean a literal "prison", but a prisonlike condition, a hemmed in state of the soul or self, from which the Psalmist prays to be "set at large".

On the other hand in Semitic as in other languages deliverance from straitness or distress is conceived of as a setting in a large place, as an enlargement. הִרְחִיב is employed in this sense in Ps. IV, 2 ("When I was in distress" (lit. "straitness"), "Thou didst set me in a broad place"), Ps. CXVIII, 5, Is. LX, 5 and often. See Gen. XXII, 26: Prov. XVIII, 18. The Heb. הוֹשִׁיעַ has the same primary meaning as הִרְחִיב, as the Arabic وَسِعَ ("to be wide", "spacious") shows. תְּשׁוּעָה usually rendered "salvation", less frequently "deliverance", "help", "safety", means strictly enlargement, a being set in a roomy place

where there is no restrains, no straitness. So הוֹשִׁיעַ means literally "to set in a large place": "to set free from restraints": so "to set free": "to deliver", and the proper names Joshua, Jesus, mean literally "one who sets in a large place".

With this usage may be compared the Arabic greeting: مَرْحَبًا بِكَ, lit.: "a broad place to you", the response to which is مَرْحَبَتَيْنِ "two broad places (to you)" followed in turns by مَرْحَبَتَيْنِ وَنُصْفًا "two broad places and a half" and مَرْحَبَتَيْنِ وَنُصْفًا وَخَامِسًا: "two broad places and a half and a fifth". I give the above as I heard them during my stay in Palestine, for I have never seen them in books: cp. the Arabic مَرْحَبًا وَسَهْلًا لَكَ "A wide space and ease to you".

The verb רָוַח "to be wide" has the same metaphorical sense in 1 Sam. XV, 23 and Job XXXII, 20 and so has the cognate noun רָוַח in Esther IV, 14 ("enlargement", "relief").

The verb רָוַח has the same meaning as רָחַב, and it may be that we have in both the same original root: for ב and ו do interchange (cp. שָׂבַךְ and שׂוּךְ) and there are in Heb. many examples of methasesis. Thus רחב—רבח—רוח. Arabic has two separate verbs رَوِحَ and رَحُبَ.

הַרְחִיב is represented in the Greek versions by πλατύνω and in Latin by *dilato:* but in the classical languages these words do not seem to be used in the secondary sense—"to set at large", "to set free". In Sanscrit however *varivas* = "a broad place" and the verb *varivasy* = "to make room", then "to give ease". So Persian فراخ = "wide": "at ease".

Note the use of the English word "enlargement" in the English law of A.D. 1540: "After his enlargement and commyng out of prison". See Act 32, Henry VIII, C 2, § 9.

Words for man.

Scholars are agreed as to the distinction in usage between אָדָם (ἄνθρωπος, *homo*) and אִישׁ (ἀνήρ, *vir*). But there is still much divergence of view as to the etymology and exact meaning of אֱנוֹשׁ. Leaving out of sight the etymology it is, I think, a safe conclusion to draw from usage in the O.T. that אֱנוֹשׁ is a synonym of אִישׁ, differing in no other respect than that it is preferred in poetry, for this longer word is used almost exclusively in poetry, mostly in Psalms and Job. We are probably justified in assuming that אִישׁ is

for an original אֱנָשׁ (cp. the plural אֲנָשִׁים), and that אֱנוֹשׁ is the older form, and for that reason preferred by poets. The root of both אֱנוֹשׁ and אִישׁ would then be that of أَنِسَ "to be sociable", "friendly", though NÖLDEKE holds that this verb is a denominative[1]. The root אנשׁ is found also in Assyrian in the same sense, "to be sociable" &c. This common derivation for אֱנוֹשׁ and אִישׁ is defended by WETZSTEIN[2], LAGARDE[3] and ZIMMERN[4]. No root אִישׁ or אוּשׁ "to be weak", occurs in either Heb. or its cognates.

אֱנוֹשׁ has been generally derived from the root in أَنُثَ "to be soft, weak": and so the noun has been made to mean "man in his weakness". This is supposed to be proved by such passages as Ps. VIII, 5 where man (in his weakness?) is contrasted with God. But the contrast in this verse, if it proves that אֱנוֹשׁ means "man in his weakness" proves the same thing of בֶּן־אָדָם (i. e. אָדָם) with which it is parallel. Indeed parallelism in this verse shows that אֱנוֹשׁ means no more than man as such, though of course the nature of man as such carries with it that of weakness: the idea of weakness is not, however, in the word, but in the idea of human nature.

אֱנוֹשׁ stands in parallelism to בֶּן־אָדָם also in Ps. XC, 3 (בְּנֵי אָדָם) and in Job XXVI. In Ps. CXLIV, 3 אָדָם and בֶּן־אֱנוֹשׁ are in parallelism: i. e. אֱנוֹשׁ and אָדָם: in Job IV, 17 אֱנוֹשׁ is paralleled by גֶּבֶר which means "man in his mightiness", though here it is employed in poetry for "man" simply. There is no word in any language with which I am acquainted for "man in his weakness" as distinct from "man" as such.

[1] *ZDMG* XL, p. 739
[2] Appendix to DELITZSCH on Psalms
[3] *Bildung der Nomina*, p. 68
[4] *Busspsalmen*, p. 20

Zur Geschichte der tiberiensischen Vokalisation.

Von

Karl Budde.

ie die verschiedenen hebraischen Vokalisationssysteme entstanden sind, in welchem Abhängigkeitsverhältnis sie unter sich und nach außen hin stehn, darüber fehlt uns jegliche Überlieferung, und was an Vermutungen und Schlüssen bisher vorgetragen ist, darf entfernt noch nicht als abschließend gelten, hat auch keineswegs zu einem Einverständnis geführt. Vielleicht vermag eine Untersuchung eines der Systeme, des tiberiensischen, ganz von innen heraus, die Frage der Lösung um einen Schritt näher zu bringen. Dazu wäre freilich wenig Aussicht, wenn dieses System, wie PRAETORIUS meint[1], durchgängig von dem babylonischen, und durch dieses hindurch weiterhin von dem syrischen abhängig wäre. Aber die Zuversichtlichkeit, mit der PRAETORIUS die Zeichen für Ḥirek, Ṣere, Ḥolem, die das tiberiensische System mit dem syrischen völlig gemein hat, über die abweichende Verwertung im babylonischen hinweg wieder zu ihrer ursprünglichen Form und Stelle zurückgekehrt sein läßt[2], vermag weder die fehlenden Gründe zu ersetzen, noch über die große Unwahrscheinlichkeit solchen Kreislaufs zu täuschen. Es dürfte also vorderhand dem Versuche, die Wurzeln des Verlaufs in dem tiberiensischen System zu suchen, noch keine ausschließende Beobachtung entgegenstehn.

Die ersten Ansätze zu einer Bezeichnung der Vokale gehn bekanntlich im Hebräischen so gut wie im Syrischen und Arabischen

[1] *ZDMG* LIII, 1899, S. 183 [2] A. a. O. S. 185, 187, 190

über die beigesetzten Punkte in die Konsonantenschrift zurück, es sind die sogenannten *matres lectionis*, im Hebräischen außer ו und י, für die in Formen wie הושבתם (Hoph'al) und הושבת (Hiph'il), ינק und מינקת der organische Ursprung noch klar ersichtlich ist, noch das den auslautenden Vokal bezeichnende ה. Zum System hat sich diese Bezeichnung nicht durchgebildet; schon die Heiligsprechung einer bestimmten Gestalt des Konsonantentextes im 2. Jahrh. n. Chr. stand dem im Wege, wenn sich auch die Abschreiber in diesem Punkte am ersten Freiheit oder Ungenauigkeit gestatteten. Aber immerhin war doch durch die gegebenen Anfänge die Richtung gewiesen; denn fast überall handelt es sich um lange Vokale, die Bezeichnung kurzer durch einen Vokalbuchstaben wird als Ausnahme empfunden und vermerkt. Eben dahin weist die systematische Durchführung dieses Mittels im Arabischen; bezeichnet werden außer den Diphthongen, für die der Vokalbuchstabe schon gegeben ist, nur die drei langen Vokale *a, i, u*, und mit nur drei beigeschriebenen Zeichen für die drei Grundvokale *a, i, u* behilft sich auch die arabische Punktation. Daß die hebräischen Vokalsysteme, insbesondere das tiberiensische, nicht nach einheitlichen Grundsätzen auf einmal geschaffen, sondern in verwickeltem Prozeß allmählich entstanden sind, muß man von vornherein voraussetzen. Wir haben also allen Grund, sowohl was die Zeichen, als was die Bezeichnung angeht, nach den einfachsten Anfängen zu fragen und das Vorhandene danach zu durchsuchen. Als das Mindestmaß der Vokalbezeichnung ergibt sich die der drei ursprünglich langen Vokale *a, i, u*. Das einfachste unter den verwendeten Zeichen aber ist der einzelne Punkt, der ja auch sonst überall als der „diakritische" zu allen möglichen Zwecken benutzt wird[1]. Der aber findet sich in dem tiberiensischen System als Vokalzeichen genau in dreifacher Verwendung, als Ḥolem über, als Ḥireḳ unter dem Buchstaben, als Šureḳ in dem Vokalbuchstaben ו. Diese drei Zeichen zusammenzunehmen und in ihnen ein besonderes System zu erkennen, wird auch dadurch nahegelegt, daß Ḥolem und Sureḳ die einzigen Zeichen über und in dem Buchstaben sind, alle übrigen sich zu Ḥireḳ unter dem Buchstaben gesellen. Das alte System durchkreuzt dann in vertikaler Linie die ausschließlich horizontale und infralineare Reihe der

[1] In welch umfassendem Maßstabe der einzelne Punkt im Syrischen zur Unterscheidung verschiedener Aussprache derselben Konsonantengruppe verwendet wurde, ehe es zu einer eigentlichen Vokalbezeichnung kam, braucht nur angedeutet zu werden

neuen Zeichen. Ganz von selbst nun kommt diese dreifache Verwendung des gleichen Zeichens jenem dreifachen Bedürfnis entgegen. Von Ḥirek und Ṣurek braucht vorläufig nichts gesagt zu werden. Ḥolem aber bezeichnet neben vielem andren auch fast die ganze Summe der ursprünglich langen *a*. Nichts hindert die Annahme, daß es anfangs ausschließlich zu deren Bezeichnung verwendet wurde, und umgekehrt, da Ḥolem als A-Laut nur die ursprüngliche Länge bezeichnet, so wird auch für die Anfänge von Ḥirek und Ṣurek das Gleiche zu schließen sein. Alle Annahmen, mit denen hier gearbeitet ist, finden eine starke Stütze an dem ältesten eigentlichen Vokalsystem des Syrischen, dem der Nestorianer. Zunächst wird durch dieses der Punkt als das ursprünglichste Mittel zur Vokalbezeichnung bestätigt; denn alle sieben Vokalzeichen bestehen nur aus dem einfachen oder doppelten Punkte. Sodann bezeichnet dort der einfache Punkt unter dem Buchstaben (stets mit dem Vokalbuchstaben vereinigt) nur das lange *i*. Endlich findet der Punkt über dem Buchstaben ohne beigesetzten Vokalbuchstaben hier nur für den A-Laut Verwendung, wenn auch im voll ausgebildeten System zwei verschiedene Zeichen, für langes und kurzes *a*, daraus entwickelt worden sind. Und findet er sich daneben noch für *o* über dem Vokalbuchstaben ו, so wird auch das der Bezeichnung des *u* gegenüber auf nachträglicher Scheidung beruhen.

Dieses einfachste Vokalsystem, Bezeichnung nur der drei ursprünglich langen Vokale, leistete ohne Zweifel schon ganz erhebliche Dienste. Es ermöglichte zunächst die verschiedene Bedeutung der Vokalbuchstaben richtig zu unterscheiden. Wurde beim י das *i* bezeichnet, so blieb für die unbezeichneten Fälle die Lesung als diphthongisches *e* übrig (vgl. nur מלכִי mit מלכי als st. c. pl.); ebenso bei ו, wenn *u* und *a* bezeichnet waren, der Diphthong *au*, dessen O-Laut recht wohl zu dieser Zeit noch mag von dem Laute des ursprünglich langen *a* unterschieden worden sein. Dazu kamen aber die zahlreichen Fälle defektiver Schreibung, in denen sich nach der Annahme dieser drei Zeichen יִרא von יִרא = *jare*, קִטל von קטל = *ḳaṭal* deutlich unterschied.

Dem U-Laute allein kam dies nicht zu gute — oder es bereitete doch Schwierigkeiten —, wenn damals der Punkt im Buchstaben bereits für die Schärfung des Konsonanten und die Aufhebung der Aspiration benutzt wurde. Auch darüber fehlt uns jede Überlieferung. Leichter vorstellbar ist die Wahl der drei zu Gebote stehenden Stellen für die dreifache Bedeutung des Vokalpunkts, wenn alle drei noch

unbesetzt waren. Dann wäre anzunehmen, daß der U-Punkt anfangs nicht nur in den Vokalbuchstaben וּ, sondern in jeden beliebigen Konsonanten gesetzt wurde, z. B. יקמוּ = *jaḳumu*. Erst die Einführung des Dageš hätte dann den Šureḳ-Punkt aus den übrigen Konsonanten vertrieben und auf den Vokalbuchstaben allein beschränkt. Indessen macht es für das Verständnis des Hergangs an sich wenig Unterschied, ob dies Bedürfnis sich früher oder später einstellte; jedenfalls entstand dadurch, daß diese eine Stelle doppelt in Anspruch genommen wurde, für den U-laut eine Schwierigkeit, die sich für A und I nicht geltend machte. Nur so wird es begreiflich, daß für den U-Laut, und nur für diesen, ein zweites Zeichen eingeführt ist, das Ḳibbuṣ, das sich doch in der Bedeutung in keiner Weise vom Šureḳ unterscheidet. Wegen dieser einzigartigen Stellung darf für das Ḳibbuṣ ohne weiteres eine besondere Stufe in Anspruch genommen werden; ihre Zeitlage wird sich danach bestimmen, wann das Dageš seinen Anspruch auf die Stelle im Innern des Buchstaben geltend machte. Täuscht nicht alles, so ist auch in der Gestalt des Ḳibbuṣ die bloße Stellvertretung für Šureḳ deutlich ausgedrückt. Sein Zeichen bilden drei Punkte in einer Linie. Blieb man bei dem Punkte als dem einzigen Mittel für die Bezeichnung der Vokale, so ließ sich der Punkt inmitten des Buchstaben nicht sparsamer andeuten, als indem man den Vokalpunkt zwischen zwei andere nahm. Diese bezeichnen dann entweder geradezu den oberen und unteren Vokalpunkt (A und I), oder wahrscheinlicher das obere und untere Ende des Buchstaben, vielleicht durch ihre schiefe Stellung geradezu die Endpunkte der Diagonale des von dem Buchstaben eingenommenen Raumes. Ein Mißverständnis war, da nur der mittlere Punkt zu seiner Bestimmung zweier Hilfspunkte bedarf, jedenfalls so lange unmöglich, als es sich von selbst verstand, daß die Vokalbezeichnung in einem einzigen Punkte ausgedrückt war. Das dürfte dafür sprechen, daß dem Ḳibbuṣ unter den Vokalzeichen der Zeit nach die vierte Stelle zukommt.

Wir arbeiten bisher immer noch mit der Annahme, daß nur die ursprünglich langen Vokale eine Bezeichnung erhielten. Sie widerspricht der zweifellos richtigen, neuerdings immer allgemeiner anerkannten Beobachtung, daß unser hebräisches Vokalsystem nur die Qualität, nicht die Quantität der Vokale unterscheidet[1]. In der Tat

[1] Von den Halbvokalen wird hier abgesehen, weil zu ihrer Bezeichnung die fertigen Vokale benutzt sind

bezeichnen die sieben in der Bedeutung verschiedenen hebräischen Vokalzeichen genau die sieben Grundvokale, die unsere heutige wissenschaftliche Lautlehre zu unterscheiden pflegt, *u* (ֻ und וּ), *o* (ֹ), *å* (ָ), *a* (ַ), *ȧ* (ָ), *e* (ֵ), *i* (ִ)[1]. Man darf darin keinen geringen Beweis für die scharfe Beobachtungsgabe der Schöpfer des Systems erblicken. Wenn Holem und Sere nur lange Vokale ausdrücken, so liegt das eben daran, daß zur Zeit (und am Orte) der Einführung unserer Vokalzeichen das geschlossene *o* und *e* im Hebräischen nur für Längen Verwendung fanden. Genau dasselbe gilt, für den größten Teil unseres Vaterlandes und für die maßgebende Aussprache auf der Bühne, von der heutigen deutschen Sprache. Und nicht minder bezeichnet Patah nur deshalb bloß kurzes *a*, weil der reine A-Laut nur in der kurzen Silbe erhalten geblieben, überall sonst zu andren Lauten getrübt war[2]. Steht es nun so, daß die sieben hebräischen Vokale jetzt nur Qualitäten bezeichnen, während gewichtige Gründe für die Annahme sprechen, daß anfangs nur die ursprünglichen Längen eine Bezeichnung erhielten, so hat sich eben im Laufe der weiteren Entwickelung der Vokalbezeichnung ein Systemwechsel vollzogen, der jene Linie durchkreuzt. Dieser Annahme aber wird man angesichts eines so verwickelten Systems auch ohnedies nicht entgehn. Es kam eben einmal eine Zeit, wo man sich mit der Bezeichnung eines Teiles der Vokale nicht mehr begnügen mochte. Ob zunehmende Unsicherheit der Überlieferung, ob Ängstlichkeit, insbesondere vom liturgischen Standpunkte aus, dabei im Spiele war, ob andererseits etwa das inzwischen voll ausgestaltete syrische System die Anregung bot, oder ob einfach die begonnene Arbeit von selbst auf die Dauer auf ihren Abschluß hindrängte — das ist schwer zu sagen und mag hier völlig ununtersucht bleiben. Jedenfalls war die Bezeichnung der Vokallaute als solcher, ohne Unterscheidung ihres Ursprungs wie ihrer Quantität, das nächstliegende, handwerkmäßigste Verfahren, zugleich auch das einfachste, da es sich mit der geringsten Zahl von Zeichen durch-

[1] Mit *å* und *a* werden, da unser Alphabet dafür keine besonderen Vokalzeichen aufweist, das offene *o* und *e* bezeichnet, mit *o* und *e* die geschlossenen Vokale

[2] Daß auch S^{e}gol stets einen kurzen Vokallaut bezeichne, ist ein weitverbreiteter Irrtum, der gegenüber den klar vorliegenden Tatsachen fast unbegreiflich ist. Mit größter Gewissenhaftigkeit bemühen sich viele unserer Schüler, *Jahwé*, *zé*, *jiglé* zu lesen, in offenem Widerspruch gegen das unverbrüchliche Gesetz für die offene Silbe, und selbst Fälle wie דְּבֵיקָה und תְּכֵלֶת machen sie kaum stutzig. Der Schade, der damit gestiftet wird, ist schwer gut zu machen

führen ließ. Zunächst erhielten die drei oder vier vorhandenen Zeichen eine viel umfassendere Bedeutung; sie liehen sich nun für Längen und Kürzen, auch für denselben Laut bei verschiedenster Herkunft. Selbstverständlich mußten dabei feinere Schattierungen, wie sie etwa zwischen dem diphthongischen *o*, dem aus ursprünglich langem *a* und dem aus kurzem *u* entstandenen dem scharfen Ohr noch unterscheidbar sein mochten, unberücksichtigt bleiben. Die neuen Vokalzeichen finden sich alle unter dem Buchstaben. Vielleicht hatte schon das Ḳibbuṣ dieser Stelle das Übergewicht verschafft; jedenfalls aber wurde es durch die organische Entwickelung zweier neuen Zeichen aus dem Ḥireḳ auch ohne dies herbeigeführt. Daß das Ṣere durch Verdoppelung des Ḥireḳ-Punktes gebildet wurde, ergab sich fast mit Notwendigkeit, wenn man etwa *ḳĭṭṭel* mit *bērek*, oder *'ĭmmo* mit *'ēm* verglich. Leicht ergab sich dann die Unterscheidung des offenen E-Lautes, des Seᵉgol, durch Hinzufügung eines dritten Punktes unter dem Bilde des Ṣere.

Ganz neu, bisher bei dem ausgesprochenen O-Klang des ursprünglich langen *a* gar nicht vertreten, kam der A-Laut hinzu; daß dafür in dem wagrechten Strich auch ein ganz neues Zeichen eingeführt wurde, statt einer neuen Zusammenstellung von Punkten, dazu mag noch ein besonderer Umstand mitgewirkt haben. Es kann nicht übersehen werden, daß das Ḳameṣ-Zeichen ◌ָ sich zu dem Pataḥ-Zeichen ◌ַ genau so verhält, wie das Seᵉgol ◌ֶ zu dem Ṣere ◌ֵ. Schwerlich ist das Zufall; vielmehr wird man bei der Bezeichnung des *å*-Lautes die Bedeutung als gedehntes, offenes *a* zuerst ins Auge gefaßt und richtig beobachtet haben, daß sich dessen Laut zu dem des Pataḥ ähnlich verhielt wie Seᵉgol zu Ṣere. Darum wird man sich bemüht haben, das Zeichen ebenso von dem des Pataḥ abzuleiten, wie das des Seᵉgol von Ṣere, und das gelang durch Verbindung der beiden Punkte des Ṣere und durch senkrechte Verbindung des untergesetzten Punktes mit dem so entstandenen wagrechten Pataḥ-Striche auf die einfachste Weise. Die andere Bedeutung des Ḳameṣ-Zeichens, als offenes, dem Vorkommen nach stets kurzes *o*, gesellte sich dann, da man dabei den gleichen Vokallaut hörte, von selbst dazu. Jedenfalls liegt auch für dieses letzte Zeichen gar kein Grund vor, an irgend welche Entlehnung zu denken, etwa an Ableitung aus dem Konsonanten ס, wie man dies für die babylonische Punktation vorgeschlagen hat.

Das letzte Zeichen, den senkrechten Doppelpunkt des Šᵉwa, lasse ich am liebsten ganz außer Betracht. Es stellt, in seiner mehrfachen Bedeutung und in seinem Zusammenschluß mit Vertretern aller drei Vokalklassen, für sich eine besondere große Gruppe dar, für die freilich die Annahme spätester Entstehung am nächsten liegt.

Worauf ich den Nachdruck legen möchte, das ist die Beobachtung, daß dem durchgearbeiteten System ein älteres, viel ursprünglicheres zugrunde liegt, und daß sich von diesem aus die weiteren Schritte zur Vervollständigung verstehn lassen, ohne daß es der Annahme irgend welcher äußeren Anleihe bedarf. In der Tat scheint mir das empfundene Bedürfnis allein — natürlich kommt dazu die Bekanntschaft mit dem griechischen und römischen Alphabet — auszureichen, um alle Erscheinungen, die die tiberiensische Vokalisation darbietet, zu erklären.

Metrum und Textkritik.

Von

W. Nowack.

Die Frage, ob die hebräische Literatur ein Metrum kennt und welcher Art dasselbe gewesen sein muß, hat Jahrzehnte lang die Geister lebhaft beschäftigt. Bis vor wenig Jahren haben die meisten Gelehrten dieser Frage ablehnend gegenübergestanden. In der letzten Zeit hat sich unter dem Einfluß der Arbeiten von LEY, BICKELL u. a., namentlich aber durch die Untersuchungen von SIEVERS[1] ein erheblicher Umschwung vollzogen: die meisten Exegeten geben heute zu, daß die Israeliten zwar nicht ein quantitierendes Metrum wie die Griechen und Römer, wohl aber ein akzentuierendes kennen ähnlich wie die altdeutsche Poesie, deren Reimvers ebenfalls akzentuierend ist und „dessen Fortsetzungen im Volksliede z. T. bis auf den heutigen Tag fortleben und der durch zweierlei sofort sichtbare Merkmale ausgezeichnet war, durch seinen akzentuierenden Charakter und durch die Unregelmäßigkeit seiner Fußbildung". Daß dem Orient diese akzentuierende Metrik nicht fremd ist, beweist nicht nur die von GOLDZIHER mitgeteilte Straßenpoesie aus Kairo[2] und E. SACHAU's *Arabische Volkslieder aus Mesopotamien*[3], sondern auch die von G. H. DALMAN gesammelten arabischen Volkslieder aus Palästina[4], in denen wir Verszeilen mit zwei bis fünf be-

[1] *Metrische Studien. I und II (Abhandl. der philolog.-histor. Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.* Bd. XXI. I. II. 1901; Bd. XXIII. I. II. 1904—5) [2] Vgl. *ZDMG* XXXIII, S. 608 ff.

[3] Herausgeg. 1889 [4] *Palästinensischer Diwan* 1901

tonten Hebungen haben, zwischen welche ein bis drei bezw. vier unbetonte Silben eingeschaltet werden können.

An Widerspruch bis in die letzte Zeit hat es freilich nicht gefehlt und kein geringerer als WELLHAUSEN ist es gewesen, der alle derartige Versuche als aussichtslos hinstellte. Wir wissen, wie er bemerkt, über die Aussprache des Hebräischen in den verschiedenen Stadien seiner Entwicklung nichts, denn unsere Texte, alte wie junge, sind nach den gleichen sprachlichen Gesichtspunkten vokalisiert, wie sei also eine Metrik denkbar, die in gleicher Weise für das Deboralied wie für die makkabäischen Psalmen gelte?[1] Demgegenüber ist von BAETHGEN[2] nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß dieser Einwand mehr die silbenzählende als die akzentuierende Metrik trifft, er erinnert auch an LEY's Wort, daß in allen uns bekannten Sprachen die Akzentuation weit weniger wandelbar und veränderlich erscheint als die Vokalisation, so daß selbst bei Abschleifung von Silben und Abstumpfung von Vokalen die Tonsilbe sich fest erhält, ähnlich werde es wohl auch im Hebräischen gewesen sein[3].

Das Entscheidende wird der Versuch der Durchführung einer metrischen Lesung nach dem oben angegebenen Hauptgesichtspunkt sein. Daß die Urteile über die metrische Lesung eines Liedes bezw. eines prophetischen Stückes oft außerordentlich schwanken werden, kann den nicht wundern, der sich daran erinnert, daß auch über die Metra vieler Chöre der griechischen Tragödie keineswegs immer Einhelligkeit herrscht, und der vollends sich vergegenwärtigt, welche starken Veränderungen der alttestamentliche Text seit seiner Entstehung bis zur massorethischen Feststellung durchgemacht hat: man braucht nur die im Alten Testament in mehrfacher Rezension vorhandenen Texte zu vergleichen oder sich der Differenzen unseres MT mit LXX z. B. am Schluß des Exodus oder in 1 Sam. 17 oder im Buche Jer. zu erinnern, um sich über die Schwierigkeiten in der Auffindung des verloren gegangenen Metrums und über die Notwendigkeit der mancherlei tastenden Versuche klar zu werden. Durch die nicht genügende Beachtung des eben geltend gemachten Momentes sind die Hauptbedenken gegen so manche der von SIEVERS gegebenen metrischen Lösungen hervorgerufen: ohne da und dort vorzunehmende

[1] *Text u. Unters.* VI *ZATW* XXII, S. 216f.

[2] *Psalmen* 3. Aufl. S. XXXII

Eingriffe ist in sehr vielen Fällen die gestellte Aufgabe nicht zu lösen. Dann und wann wird der Metriker durch die alten Übersetzungen unterstützt, in den meisten Fällen wird er von ihnen im Stich gelassen, weil unser Text meist schon in die Zeit vor LXX zurückreicht; dann wird er lediglich auf die Vermutung nach innern Gründen gewiesen, nicht selten wird er nach wesentlich subjektiven Momenten die Entscheidung treffen müssen. Damit ist freilich der sichere Boden wissenschaftlicher Arbeit verlassen, aber man vergesse doch nicht, daß der Kritiker damit nichts anderes tut, als was der Historiker in ähnlicher Weise oftmals tun muß, und wer wollte bestreiten, daß unendlich viele Fortschritte wissenschaftlicher Erkenntnis zunächst auf diesem Wege zustande gekommen sind? — Es bedarf keiner langen Ausführung, welche Bedeutung die Metrik für die Herstellung des ursprünglichen Textes haben kann. Man mag noch so skeptisch den metrischen Versuchen gegenüberstehen, niemand, der die Psalmen aufmerksam liest, kann den Nutzen bestreiten, den eine besonnen durchgeführte Metrik der Feststellung des Textes zu leisten vermag. Nicht anders ist es bei der prophetischen Literatur, wie das in der letzten Zeit immer mehr zur Anerkennung gekommen ist. Vor mir liegen vier metrische Versuche zu Jeremja von CORNILL[1], DUHM[2], W. ERBT[3] und GIESEBRECHT[4]; der Skeptiker wird mit Vergnügen auf diese Versuche rekurrieren, denn jeder unterscheidet sich, und oft recht erheblich, vom andern. Wer das oben Dargelegte erwägt, wird sich darüber nicht wundern, er wird vielmehr dankbar erkennen, daß trotzalledem diese Arbeiten uns gefördert haben, und wir dem Ziele näher gekommen sind. Wir greifen 7, 1—20 heraus, zum Beweis des Gesagten. Es ist heute von allen Seiten zugestanden, daß weder c. 7—10 (abgesehen von 10, 1—16 bezw. 9, 22—10, 16), wie man früher annahm[5], noch auch c. 7 eine einzige Rede bilden, vielmehr sind hier verschiedene, ursprünglich nicht zusammengehörige Stücke vereinigt. Zunächst tritt uns entgegen 7, 1—15 Jer.'s Rede über die Zerstörung des Tempels, die er dem am Tempel versammelten Volk gehalten hat. Aus der Vergleichung von 7, 1f. mit 26, 1f. und 7, 12ff. mit

1 *Die metrischen Stücke des Buches Jeremja rekonstruiert.* Leipzig, J. C. Hinrichs 1901
2 *Das Buch Jeremia erklärt.* Tübingen, J. C. B. Mohr 1901
3 *Jeremia und seine Zeit.* Göttingen 1902
4 *Jeremias Metrik am Texte dargestellt.* Göttingen 1905
5 Vgl. K. H. GRAF, *Kommentar zum Jer.*, S. 169ff.

26, 6 ergibt sich, daß wir in 7, 1ff. jene im Anfang der Regierung Jojakim's gehaltene Rede vor uns haben, die Jeremja in Todesgefahr brachte.

Während ERBT in v. 2b—7 Verse mit 4 bezw. 5 und in v. 8ff. Verse mit 6 (3 + 3) Hebungen sieht, behauptet GIESEBRECHT, daß wir die Qinastrophe, d. h. Verse mit 5 (3 + 2) Hebungen vor uns haben. Wer hat Recht?

Beide sehen die von LXX in v. 1. 2 nicht gelesenen Worte mit Recht nicht als ursprünglichen Text an, behalten demnach von v. 2 nur שמעו דבר יהוה כל ישראל, mit dem sie die Rede beginnen lassen. In v. 3 hat LXX צבאות nicht gelesen. GIESEBRECHT tilgt aber nicht nur dies, sondern überhaupt das Einleitende כה אמר יהוה אלהי ישראל, so daß gleich sein erster Vers zu dem sonst von ihm angenommenen Metrum nicht stimmt und er Überarbeitung annimmt. ERBT dagegen behält den von LXX gelesenen Text von 3aα bei und gewinnt so zwei Verse mit je vier Hebungen, eine Lösung, die jedenfalls dann den Vorzug verdienen würde, wenn sie in den folgenden Versen eine Stütze fände; zudem hätte ja auch der so gewonnene Text bei Jer. seine Parallelen an Stellen wie 2, 4; 22, 2f.; 29 u. a. — Die Mahnung in v. 3 von היטיבו bis הזה sehen E. wie G. als sekundär an, mit Recht, denn diese Worte nehmen hier unnötig voraus, was hernach v. 5 an richtiger Stelle bringt: wie v. 1. 2 mit Hilfe von c. 26, 1f. aufgefüllt sind, so ist diese Mahnung und Verheißung aus v. 5 genommen. In v. 4 hat LXX nur zweimal היכל י', ebenso scheint mir zweifelhaft, ob ihr εστιν die Übers. von המה ist, vgl. Syr.; von לאמר haben sie διότι τὸ παράπαν οὐκ ὠφελωήσουσιν ὑμᾶς, doch steht es mit diesem plus nicht anders wie mit dem am Schluß von v. 9 gebotenen τοῦ κακῶς εἶναι ὑμῖν: es sind Erweiterungen des ursprünglichen Textes, von denen der MT verschont geblieben ist, nur in v. 6 fin. und v. 8 fin. ist diese Erweiterung לרע לכם bezw. לבלתי הועיל auch in den MT eingedrungen. Sieht man von diesen Erweiterungen in v. 4 ab, so ergeben sich ohne Schwierigkeit zwei vierhebige Verse, denn das störende לאמר ist hier wie an andern Stellen offenbar erst später eingefügt. Ohne Zweifel verdient diese Lösung den Vorzug vor der G.'s, der fünfhebige Verse nur dadurch gewinnt, daß er היכל י' zuerst als zweihebig und hernach als einhebig faßt, auch das prosaische לאמר als innerhalb des Metrums stehend ansehen muß. — In v. 5 sind offenbar beide את, vgl. v. 3, zu beseitigen, vielleicht aber auch die beiden

Inff. abs., dann ergeben sich auch hier zwei vierhebige Verse. Da aber LXX die Inff. schon gelesen, so scheint mir diese Operation doch zu gewaltsam. Dann wird man freilich zugestehen müssen, daß hier in v. 5 zwei fünfhebige Verse vorliegen, ein Wechsel, der ja auch sonst nicht ohne Analogie ist. Jedenfalls darf uns v. 5 nicht verführen, die andern Verse gewaltsam zu fünfhebigen zu machen. G. will übrigens לרעהו lesen, weil er Bedenken trägt, ובן־רעהו als einhebig gelten zu lassen. In v. 6 ist zwischen beiden לא sehr auffallend אל, nicht minder aber במקום הזה; da der Satz sich wörtlich ebenso in 22, 3 findet, so liegt die Vermutung nahe, daß er von dort hierhin eingeschoben ist. G. behält ihn bei und ändert אל in לא. Jedenfalls ergibt 6aα einen vierhebigen, nicht aber einen fünfhebigen Vers, wie G. will, der לא hier als selbständige Hebung fassen will, während er gleich hernach לא תלכו zusammen als eine Hebung ansieht. Auch 6aβ gibt ohne Schwierigkeit einen gleichartigen Vers, während 6b auch von G. als überfüllt angesehen wird, er streicht לכם als überflüssig. Streiche vielmehr לרע לכם, vgl. zu v. 4, so haben wir auch in 6b denselben Vers. V. 7 muß G. dem von ihm angenommenen Schema zu liebe völlig umgestalten: er eliminiert במקום הזה und den Relativs. אשר נתתי לאבותיכם, jenes ist um so verwunderlicher, als G. als echten Text in v. 6 ודם נקי לא תשפכו במקום הזה behalten hat und er v. 3b als doch offenbar aus v. 7 geflossenen Zusatz ansieht, der in der v. 3b und 7a gebotenen Form als ächt auch aus der Erwägung erwiesen wird, daß es sich in dieser ganzen Rede durchaus um den Tempel und den von diesem ausgehenden Schutz für die Besucher des Tempels handelt. Demnach wird es vielmehr das Richtige sein, 7a in seiner durch 3b und den Zusammenhang geschützten Form als ursprünglich anzusehen und 7b als späteren Zusatz, dessen Entstehung ja leicht begreiflich ist, zu streichen. — In v. 8 tilgt G. לכם und לבלתי הועיל am Schluß, letzteres wohl mit Recht, vgl. zu v. 4. Behielte man es bei, erhielte man auch hier zwei vierhebige Verse, ohne dasselbe dagegen einen sechshebigen, der uns auch in den folgenden Versen entgegentritt. — Aus v. 9 gewinnt G. zwei fünfhebige Verse dadurch, daß er וקטר לבעל als unpassend und אחרים als überflüssig beseitigt. Warum jenes unpassend sein soll, ist nicht zu sehen, jedenfalls ist והלך וגו kein vollgültiger Beweis dafür, weil die Vermutung Erbt's nicht von der Hand zu weisen ist, daß wir in diesen Worten eine aus v. 6 geflossene, das vorhergehende

קטר לבעל kommentierende Glosse haben; ja selbst beide Sätze nebeneinander sind nicht undenkbar. ERBT hat zugleich darauf hingewiesen, daß LXX im Beginn des Verses eine andere Reihenfolge der Verba hatten, sie beginnen mit φονεύετε, was die Vermutung nahe legt, daß das asyndetische רצוח eine aus Hos. 4, 2 in den Text eingedrungene Auffüllung ist, dort haben wir dieselben drei Verben wie hier nebeneinander. Trifft das zu, so haben wir bis לבעל einen sechshebigen (2+2+2) Vers, zu dem ev. 9b sich als zweiter gesellen würde. — In v. 10 beseitigt G., um zwei fünfhebige Verse zu gewinnen, den Schluß למען עשות את כל התועבות האלה, aber ihre spätere Hinzufügung scheint mir wenig wahrscheinlich, weil diese Worte in dieser Verbindung nicht leicht und durchaus eigenartig sind. Völlig intakt kann der Vers freilich kaum sein, weil er in seinem Bau durchaus aus dem Rahmen der vorhergehenden und folgenden herausfiele. ERBT sieht deshalb אשר נקרא שמי עליו als Auffüllung an, wie das G. für v. 11 ebenfalls tut und wie das bei einer so häufig gebrauchten Formel begreiflich ist, vgl. v. 14. 30. 14, 9. 15, 16. 25, 29. 32, 34. 34, 15. 44, 26. Von hier aus gewinnt E. zwei sechshebige Verse, der zweite mit נצלנו beginnend, das übrigens die Massorethen richtig vokalisiert haben, denn die Bitte נַצָּלְנוּ (EWALD, CORNILL, DUHM) paßt gar nicht in den Zusammenhang: der Prophet bekämpft die Torheit, daß sie durch den Tempel vor jedem Verderben geschützt sind und Jeremja mit seiner Gerichtsdrohung ein Phantast bezw. ein Frevler ist. למען וגו׳ ist wohl von dem ganzen v. 10 abhängig und hebt heraus, worauf ihr ganzer Gottesdienst hinausläuft (G.). — In v. 11 beseitigen E. wie G. den Relativs. אשר נקרא שמי עליו, G. liest aber zugleich mit LXX ביתי statt הבית הזה, während E. den sonstigen Text, abgesehen von dem Relativsatz, unverändert läßt und so zwei sechshebige Verse gewinnt, da גם אנכי ein- wie zweihebig sein können. — In v. 12 will G. ועתה statt כי lesen, er behauptet, daß durch ein Versehen der Anfang von v. 12 mit dem von v. 13 vertauscht sei, aber weder die Verse noch der Inhalt sprechen für diese Vermutung: ועתה ist v. 13 durchaus an seiner Stelle, während כי dort kaum einen erträglichen Sinn ergebe, hier v. 12 begründet es den zwar nicht ausgesprochenen, aber im Zusammenhang liegenden Gedanken, daß Jahve ein solches Haus, das auch nach seiner Meinung eine Räuberhöhle ist, so wenig jetzt schützen kann, wie er Silo ehedem geschützt hat. Auch hier haben offenbar metrische Gründe G. bestimmt, um aus den Worten bis בשילו einen

Fünfer zu gewinnen, der zweite soll bis ראו, der dritte bis עמי reichen; im zweiten transponiert er שם hinter אשר, im dritten tilgt er das freilich überflüssige את und ישראל, das aber die sämtlichen Verss. bieten. Auch hier scheint mir die Lösung E.'s den Vorzug zu verdienen: er beseitigt bedeutungslose Worte, die sich als Auffüllung leicht erklären: אשר vor בשילו, שם hinter שמי, vgl. Gen. 35, 13, Lev. 7, 2 u. o., und את vgl. zu v. 5: der erste Sechser geht bis בראשונה, der zweite bis zum Schluß des Verses. In v. 13 haben LXX נאם יהוה und השכם ודבר nicht gelesen, diese Worte werden Auffüllung sein, vgl. zu den letzteren 35, 14, wo auch LXX diese Worte gelesen haben. Während nun E. ganz v. 13 mit Ausnahme von ועתה beseitigt und mit עשיתי v. 14 fortfährt, was schon wegen des Perf. nicht ganz ohne Bedenken ist, will G. v. 13 lesen: נאם יהוה || יען עשותכם את כל אלה (כי). Aber schon die Beibehaltung des נאם י, das LXX nicht gelesen, und die Streichung des המעשים scheint mir ziemlich willkürlich. M. E. läßt sich mit weniger Gewaltsamkeit durchkommen: der erste Sechser reicht bis האלה, der zweite lautet: ואדבר אליכם ולא שמעתם ואקרא אתכם ולא עניתם. Möglich bleibt freilich, daß dieser zweite Sechser Auffüllung ist. Jedenfalls liegt in v. 14 eine Auffüllung vor: dahin gehören m. E. die Relativsätze zu לבית, wahrscheinlich aber auch alles von ולמקום bis ולאבותיכם. Unzweifelhaft echter Bestandteil ist der Schlußsatz כאשר עשיתי לשילו, von dem man am besten bei der Feststellung des ursprünglichen Textes ausgehen wird. Diese Worte geben sich auf den ersten Blick als dreihebigen Vers. Da auch G. die Unentbehrlichkeit des im letzten Glied ausgesprochenen Gedankens nicht verkennen kann, andererseits aber von seiner Annahme hier vorliegender Fünfer aus hier nicht einen derartigen dreihebigen Vers bezw. Halbvers gebrauchen kann, so gestaltet er dies letzte Glied so um בעשתי לשילו, ebenso transponiert er בו hinter אשר und tilgt den auch von mir ausgeschiedenen Satz ולמקום אשר נתתי לכם ולאבותיכם, er gewinnt so zwei Fünfer:

ועשיתי לביתי אשר נקרא || שמי עליו
אשר (בו) אתם בטחים || בעשתי לשילו.

Aber weder ist diese Versetzung des בו wahrscheinlich, noch ist die Veränderung des letzten Satzes in בעשתי לשילו empfehlenswert, mag letztere Art des Ausdrucks sich grammatisch rechtfertigen lassen, unhebräisch ist sie trotzdem, und ein Gewaltakt bleibt sie. E. nimmt, wie gesagt, von v. 13 nur das erste Wort und gewinnt so mit Hilfe desselben aus v. 14 einen Sechser und abschließenden Dreier, also:

ועתה עשיתי לבית הזה ולמקום הזה
כאשר עשיתי לשילו.

Schon vorher habe ich gegen den Anfang meine Bedenken ausgesprochen; ebensowenig halte ich ולמקום הזה neben לבית הזה für wahrscheinlich, liegt doch auf diesem Wort der ganze Nachdruck, deswegen scheint mir der zu dem schließenden Dreier gehörige erste Dreier: ועשיתי לבית הזה.

V. 15 ist vielleicht Auffüllung, aber durchaus notwendig ist diese Annahme nicht. LXX haben כל vor אחיכם nicht gelesen, tilgt man dies sowie die völlig überflüssige Apposition את כל זרע אפרים, so haben wir auch hier einen glatten Sechser, der auch dem Sinne nach gut als Abschluß der Rede paßt: er weist auf die Folge der Tempelzerstörung, ihre Exilierung. Damit ist diese Rede des Propheten an das Volk zu ihrem Abschluß gekommen. Als wahrscheinlicher Text ergibt sich also folgender:

שמעו דבר־יהוה כל יהודה כה־אמר יהוה אלהי ישראל
אל־תבטחו לכם אל־דברי השקר היכל יהוה היכל יהוה
כי־אם היטיב תיטיבו דרכיכם ומעלליכם
אם־עשו תעשו משפט בין איש ובין רעהו (לרעהו)
וגר ויתום ואלמנה לא תעשקו ואחרי אלהים אחרים לא תלכו
ושכנתי אתכם במקום הזה
הנה אתם בטחים לכם על־דברי השקר
(ה)גנב ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל
(והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם)
ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה ואמרתם
נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה
המערת פריצים היה הבית הזה בעיניכם
גם אנכי הנה ראיתי נאם יהוה
כי־לכו־נא אל־מקומי בשילו אשר־שכנתי שמי בראשנה
וראו אשר־עשיתי לו מפני־רעת עמי ישראל
ועתה יען עשותכם את־כל המעשים האלה
(ואדבר אליכם ולא שמעתם ואקרא אתכם ולא עניתם)
ועשיתי לבית הזה כאשר עשיתי לשילו
(והשלכתי אתכם מעל פני כאשר השלכתי את־אחיכם)

Duhm hat in seinem Kommentar die Behauptung vertreten, daß der Grundgedanke dieser Rede jeremjanisch, dagegen die Ausführung einem Midraschisten zufällt, da sie „sehr schwach“ sei. Aber die von Duhm im Verlaufe der Exegese gegebene Begründung seines Urteils

trifft durchaus die sekundären Bestandteile oder beruht auf unrichtiger Beurteilung. Dahin gehört DUHM's Einschätzung von v. 9: „Die Epigonen lieben die Übertreibung, die Tempelbesucher sollen die gemeinsten Verbrechen begangen haben." Man braucht nur an Hos. 4, 2 wie überhaupt an den ganzen Gegensatz zwischen der Religion eines Amos, Hosea und Jesaja einerseits und ihrer Zeitgenossen andererseits zu denken, um das Unberechtigte jenes Urteils zu erkennen. Richtig ist, daß bei dem MT eine gewisse Unklarheit darüber besteht, ob der Tempel oder Jerusalem oder das ganze Land Juda gemeint sei, aber diese Unklarheit ist erst durch die Überarbeitung, vgl. zu v. 7, geschaffen. Was D. zu לרע לכם über den Nützlichkeitsstandpunkt der späteren Schriftsteller sagt, trifft ebenfalls nicht den ursprünglichen Text, vgl. zu v. 6. Völlig verfehlt scheinen mir D.'s Darlegungen zu v. 12ff.: die hier vertretene Anschauung passe jedenfalls nicht in die vordeuteronomische Zeit und vielleicht auch nicht in die des Jeremja, stimme aber genau mit der von Ps. 78 überein. Wo steht denn auch nur ein Wort davon, daß Jahve damals nur einen Wohnsitz und zwar den in Silo gehabt habe, daß also der Verf. die Zentralisation des Kultus in diese alte Zeit zurückverlege? Tatsache ist, daß in Silo die Lade stand, also Silo vor den übrigen Heiligtümern hervorragte, wie das die dort einst vorhanden gewesenen größeren Gebäulichkeiten und der Dienst des alten Priestergeschlechts der Eliden beweisen; Tatsache ist, daß diese Lade in dem Philisterkrieg verloren ging, und ihr Verlust einen ungeheuern Eindruck in Israel hervorrief, nicht minder ist es unzweifelhaft, daß infolge dieses unglücklichen Kampfes das mittlere Gebirgsland den Philistern in die Hände fiel, und daß Silo wahrscheinlich, da die Eliden bald darauf in Nob sich befinden, bei dieser Gelegenheit durch die Philister zerstört wurde. Nichts ist begreiflicher, als daß diese Ereignisse als Gottes Gericht empfunden und für Jahrhunderte sich dem Volksgemüt eingeprägt haben. Wie hätte drum der Prophet nicht so, wie das hier geschehen ist, das Geschick Silo's dem kommenden Geschick Jerusalem's gegenüberstellen können? Erst dadurch, daß DUHM in diese Worte den Gedanken einträgt, daß Silo der einzige Ort gewesen sei, wo Jahve seinen Namen in alter Zeit wohnen ließ, schafft er diese Schwierigkeiten. Nach alledem liegt kein Grund vor, die Abfassung des bereinigten Textes unserm Propheten abzusprechen.

V. 16—20 können nicht gerade Fortsetzung von v. 15 sein, denn

die Situation ist hier eine völlig andere wie dort: der Prophet steht offenbar nicht mehr am Tempelvorhof vor dem versammelten Volk, sondern irgend wo anders, und es ergeht an ihn ein Wort Jahve's, das sich freilich auf Jeremja's Verhalten dem Volke gegenüber bezieht.

Das Metrum des Stückes ist nicht sofort klar, nur über v. 18 kann kaum ein Zweifel sein: hier haben wir im wesentlichen Sechser (3 + 3), vgl. nachher. Wie aber steht es mit v. 16f.? G. sieht hier 2 Doppelvierer, die er dadurch gewinnt, daß er בערי יהודה ובחוצות ירושלם als Zusatz ausscheidet. Die sonst hier in v. 16 von G. vertretene Textgestaltung ist m. E. nicht ohne Anstoß, insofern G. nicht nur das in v. 17 und LXX und in der Parallelstelle 11, 14 nicht gelesene אתך beibehält, sondern auch in v. 16 ואתה mit in Rechnung setzt, das der größten Wahrscheinlichkeit nach auf die Hand dessen zurückgeht, der v. 16ff. mit 1—15 verbunden hat, und der dadurch den Hiatus zwischen v. 1—15 und v. 16ff. verdecken wollte. E. läßt in v. 16 ותפלה, das nach תתפלל überflüssig ist, aber freilich auch von der Parallele 11, 14 geboten wird, außer Betracht und gewinnt so auch hier in v. 16. 17 Sechser. Der erste Sechser (3 + 3) bis רנה, der zweite (2 + 2 + 2) bis האינך ראה und der dritte (2 + 2 + 2) bis ירושלם. Gegen diese Lesung E.'s habe ich nicht nur das Bedenken der Beseitigung von תפלה, das wie gesagt auch die Parallele 11, 14 bietet, sondern auch das der Beibehaltung von 17b: ist v. 20 אל (על) המקום הזה echt, dann wird man wohl 17b mit G. streichen müssen. Da v. 16aα auch ohne das zweifelhafte ואתה als Vierer gelesen werden kann, und ebenso אתך im 16fin. für die von G. angenommene Lesung durchaus entbehrlich ist, da ferner, wie sich zeigen wird, v. 19. 20 ebenfalls wahrscheinlich Vierer enthalten, so scheint mir der Versuch G.'s größere Wahrscheinlichkeit zu haben als der E.'s. In v. 18 sind die drei ersten Dreier auf den ersten Blick zu erkennen. Die Schwierigkeit beginnt erst bei לעשות: von diesem Wort bis נסכים liest E. einen Sechser (2 + 2 + 2), zu dem er לאלהים אחרים למען הכעיסני als späteren Zusatz streicht, so daß wir also einen Sechser (3 + 3), einen Dreier und abermals einen Sechser (2 + 2 + 2) hätten. Anders G., der zu dem in der Mitte isoliert stehenden Dreier durch Streichung von לעשות und Änderung von כונים in לכונים einen zweiten Dreier schafft, auf den ebenfalls ein in והסך bis הכעיסני vorliegender Sechser folgt. Diese Lesung hat auf den ersten Blick etwas Ansprechendes, aber bei genauerer Überlegung kann ich sie doch nicht für zutreffend halten.

V. 18 bezieht sich auf einen ganz bestimmten Kultus, der namentlich von den Weibern stark gepflegt wurde und der wahrscheinlich in jener Zeit vom Osten her importiert war, was soll daneben das ganz farblose לאלהים אחרים למען הכעיסני? Es kommt dazu, daß auch 44, 17, wo ebenfalls von der Verehrung der מלכת השמים die Rede ist, Libationen erwähnt, die ihr, nicht aber andern Göttern, dargebracht werden. Anders liegt die Sache in 32, 29, wo neben dem קטר לבעל das הסיך לאלהים אחרים durchaus an seiner Stelle ist, dort findet sich auch unser למען הכעיסני in derselben Verbindung wie hier. M. E. werden daher die Worte לאלהים אחרים למען הכעיסני als ursprünglicher Text nicht anzusehen sein, sie sind eine unter Einfluß von 32, 29 entstandene Auffüllung unseres Textes, die um so näher lag, als in v. 19 dasselbe Verbum hervortritt, mit dem v. 18 schließt, dort ist es freilich mehr „kränken", hier „zum Zorn reizen", auch ein Moment, das es wahrscheinlich macht, daß v. 18fin. von anderer Hand herrührt als v. 19. Scheidet man aber diese vier letzten Worte aus und schließt v. 18 mit נסכים, so haben wir von לעשות bis zum Schluß einen Sechser (2 + 2 + 2).

In v. 19 sieht G. zwei Doppelvierer, ebenso in v. 20, in dem er mit Recht die Worte von על האדם bis האדמה als spätere Auffüllung streicht, ebenso beurteilt er den Anfang לכן כה אמר אדני יהוה, dessen אדני auch LXX noch nicht hatten: tatsächlich ist dieser einleitende Satz zum Verständnis entbehrlich. Statt אל ist, wie auch das Folgende zeigt, על zu lesen. E. sieht beide Vv. als spätere Auffüllungen an. „Sie sind das den Kommentatoren notwendige Strafurteil Jahve's gegen die sich so vergehenden Judäer. Ursprünglich ist dieser Gedanke unserm Stücke fremd." Ich sehe die Notwendigkeit dieses Urteils nicht ein: das Verbot an Jeremja für das Volk zu bitten, begründet v. 18 mit dem offenbar eben importierten Kultus der Himmelskönigin, damit bereiten sie weniger Jahve als vielmehr sich selbst Unmut, Jahve's Zorn wird sich über diesen Ort ergießen und ihn vernichten. Das ist ein in sich geschlossener Zusammenhang.

Für v. 16—20 würde also sich folgender Text ergeben:

אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה
ואל תפגע בי כי אינני שמע האינך ראה מה המה עשים
הבנים מלקטים עצים והאבות מבערים את האש
והנשים לשות בצק
לעשות כונים למלכת השמים והסך נסכים

האותי הם מכעיסים נאם יהוה הלא אתם למען בשת פניהם
הנה אפי וחמתי נתכת על המקום הזה ובערה ולא תכבה

Leider verbietet der Raum einen weiteren metrischen Versuch. Man mag den Arbeiten auf diesem Gebiet auch noch so skeptisch gegenüberstehen, mit einer vornehmen Handbewegung lassen sie sich nicht mehr abtun, vielmehr wird auch der zurückhaltendste und skeptischste Exeget sich mit dem jetzt stärker als je hervorgetretenen Problem auseinandersetzen müssen und schließlich die Hilfe zur Herstellung des ursprünglichen Textes nicht von der Hand weisen können, welche mit Besonnenheit unternommene metrische Versuche ihm bieten.

Das Mazzoth-Fest.

Von

B. D. Eerdmans.

Die Thora schreibt vor, im Frühjahr während sieben Tagen ungesäuerte Brote zu essen. Gewöhnlich wird dieses Fest zu den Erntefesten gerechnet. Eine andre Erklärung verbindet es mit Pesach. Neuerdings ist HOLZINGER (*Exodus* S. 41 f.) wieder für diese letztere Erklärung eingetreten. Auch H. OORT behauptet (*Theol. Tijdschr.* 1904 S. 498), daß kein Brauch des Mazzoth-Festes auf die Ernte hinweise.

Die bis jetzt gegebenen Erklärungen haben m. E. das Richtige nicht getroffen, da sie den verschiedenen Bestimmungen, welche auf das Fest Bezug haben, nicht gerecht werden. Man hat ausschließlich das Essen der ungesäuerten Brote zu erklären versucht und nicht beachtet, daß andre Bräuche auf diese Weise nicht erklärt werden.

Der Übersichtlichkeit wegen stelle ich der Untersuchung drei Thesen voran.

1. Das Mazzoth-Fest ist, was seinen Ursprung anbetrifft, vollkommen unabhängig von Pesach.

2. Die bis jetzt gegebenen Erklärungen sind ungenügend.

3. Das Fest ist zu verstehen aus den primitiven animistischen Vorstellungen über Wachstum und Ernte.

I.

Das Mazzoth-Fest ist ursprünglich unabhängig von Pesach.

Die ältesten Bestimmungen der Thora kennen das Mazzoth-Fest als ein selbständiges Fest. Das Bundesbuch erwähnt Pesach sogar

nicht. Exod. 23, 15 sagt: „Das Fest der ungesäuerten Brote sollst du beobachten. Sieben Tage sollst du ungesäuerte Brote essen, wie ich dir befohlen habe, zur bestimmten Zeit im Ährenmonat, denn in ihm bist du aus Ägypten gezogen, und vor meinem Angesichte soll man nicht mit leeren Händen erscheinen." Exod. 34, 18ff. sagt dasselbe, setzt aber vor die Schlußworte: „und vor meinem Angesichte etc." das Gebot, alle Erstgeburt Jahwe zu geben.

Das Gesetz Exod. 13, 6. 7, welches jedenfalls der vorexilischen Zeit angehört, sagt: „Sieben Tage sollst du ungesäuerte Brote essen, am siebenten Tage aber soll für Jahwe ein Fest stattfinden. Ungesäuerte Brote sollen diese sieben Tage lang gegessen werden und nichts Gesäuertes soll sich bei dir vorfinden, kein Sauerteig soll sich bei dir vorfinden, in deinem ganzen Gebiete".

Es fällt auf, daß hier eine genauere Umschreibung vorliegt als in Exod. 23 und Exod. 34. Auch Deut. 16 schreibt vor, alles Gesäuerte hinweg zu tun. Die jüngere Gesetzgebung Exod. 12, 15. 18 befiehlt ebenfalls: „gleich am ersten Tage sollt ihr den Sauerteig aus euren Häusern schaffen".

Noch genaueres erfahren wir Exod. 12, 19. Jedermann muß Ungesäuertes essen, er sei ein Fremdling oder ein Landeseingesessener.

Deut. 16 hat versucht, dieses Fest mit Pesach zu verknüpfen. Man muß zum Pesachopfer ungesäuerte Brote essen und das Mazzothessen wird vorgestellt als eine Erweiterung des Pesachopfermahls. Daß diese Sachlage nicht die ursprüngliche ist, geht schon daraus hervor, daß die Dauer des Festes von Deuteronomium eigentlich auf einen Tag beschränkt wird. Das Pesachopfer soll in Jerusalem gegessen werden am Abend, und am nächsten Morgen sollen die Pilger wieder zurückreisen. Während eines Festes geht man aber nicht auf die Reise, welche einen mit vielen Gefahren (Unreinheit) bedroht. Pesach ist dem Deuteronomist Hauptsache. Mazzoth wird nur angehängt.

Diese Verknüpfung ist nicht gelungen. Das jüngere Gesetz redet in auffällig selbständiger Weise über das Mazzoth-Fest. Exod. 12, 15—20, Lev. 23, 6 erwähnen Mazzoth als ein unabhängiges Fest, welches am 15. Nisan anfängt. Dasselbe tut Num. 28, 17.

Wo ältere und jüngere Schichten in so auffallender Weise übereinstimmen, unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß der Deuteronomist eine Reform versucht hat, wenn er Mazzoth als eine Erweiterung

des Pesachopfermahls darstellte. Gegen seine Darstellung spricht, daß die Teilnehmer am Pesach von den Teilnehmern an Mazzoth verschieden sind. Kein Fremder darf vom Pesachopfer essen, auch dem „Beisassen" und dem „Tagelöhner" ist der Genuß untersagt. Der Sklave darf nur mitessen, wenn er beschnitten ist (Exod. 12, 43). Pesach ist also ein Familienfest. Mazzoth dagegen ist ein allgemeines Fest, an dem sich sogar der Fremde beteiligen soll.

Das Mazzoth-Fest wird immer als ein alljährliches Fest genannt. Die ältesten Schichten der Thora (Exod. 23, 34 und 13) kennen Pesach nicht als solches.

Exod. 13, 6 ist der siebente Tag des Mazzothfestes ein „Fest für Jahwe". Der erste und letzte Tag des Festes sind Lev. 23, 7 und Exod. 12, 16 Feiertage, an denen eine heilige Festversammlung gehalten wird. Exod. 12, 18 zählt als ersten Tag den 14. Nisan, Lev. 23, 6 den 15. Nisan. Auch dieser Unterschied beweist, daß Pesach und Mazzoth ursprünglich nicht zusammengehören, sondern erst später verbunden worden sind. Exod. 12 vertritt die deuteronomistische Auffassung, Lev. 23 zeigt aber deutlich eine andere Tradition, welche nicht hätte entstehen können, wenn Pesach mit Mazzoth von Anfang an verbunden war und Mazzoth nur einen Unterteil des Pesach-Festes bildete.

Bekanntlich hat die nachexilische Praxis die Feste für sehr eng verbunden gehalten und tatsächlich als ein einziges Fest betrachtet, wie aus dem Traktat Pesachim hervorgeht. Das erklärt sich aber aus den Bestimmungen des Deuteronomiums, welche durch die Thoragläubigen nicht umgangen werden konnten.

Die Untersuchung über den Ursprung des Mazzoth-Festes braucht sich also nicht mit dem Ursprunge des Pesach-Festes zu beschäftigen.

II.

Es erhellt aus dem oben Gesagten, daß die Erklärung HOLZINGER's und ROBERTSON SMITH' (*Rel. of the Sem.* 203), welche sich auf ein einheitliches Pesach-Mazzoth-Fest stützt, das Richtige nicht getroffen haben kann. Sie vermuten, daß Pesach-Mazzoth ein altes Frühlingsfest der Beduinen sei.

Die Meinung HOLZINGER's, das Mazzenessen beim Frühlingsfest sei eine Reminiszenz aus der Nomadenzeit des Volkes, ist schon an und für sich wenig wahrscheinlich. Er meint zwar, die Mazzen seien

das spezifische Brot der Wüste: die Aschenkuchen, wie sie die Beduinen noch heute bereiten; es ist aber keinesfalls erwiesen, daß die alten Beduinen nicht gerade so gut wie die alten Babylonier und Ägypter gesäuertes Brot gekannt haben. Auch jetzt ist der *burghul*, der von gesäuertem Mehl bereitet wird, eine sehr gewöhnliche Speise. Wir haben keine Beweise, daß man die ungesäuerten Brote wie altertümliches Backwerk betrachtet hat.

Dazu kommt, daß schon die älteste Gesetzgebung das Mazzoth-Fest im Monat Abib, dem Ährenmonat, feiern läßt. Daraus folgt, daß es wenigstens sehr wahrscheinlich ist, daß das Fest etwas mit der Ernte oder dem Wachstum zu tun hat. Auch wird nicht erklärt, warum nichts Gesäuertes vorgefunden werden darf.

Die gewöhnliche Erklärung, wie sie von WELLHAUSEN, *Proleg.*[3] S. 88. NOWACK (*Archäologie* II 145), BENZINGER (*Arch.* S. 467), BAENTSCH (*Exodus* S. 98) u. a. gegeben wird, begegnet aber ebenfalls großen Schwierigkeiten. Nach ihr soll das Mazzoth-Fest das Fest der Gerstenernte sein. Die Mazzoth waren Brote aus eben gewonnener Gerste. Man fand keine Zeit, die Gerste säuern zu lassen, da man so schnell als möglich der Gottheit ihren Anteil geben wollte. Vermischung mit dem Sauerteig der alten Ernte würde den Mazzoth den Charakter der Erstlinge genommen haben.

Auch hier wird nicht erklärt, warum im ganzen Gebiete nichts Gesäuertes vorgefunden werden darf und warum jedermann in diesem Gebiete nur Ungesäuertes genießen soll. Die Mazzoth, welche am Feste gegessen werden, werden übrigens niemals Erstlinge genannt. Wo von der Darbringung der Erstlinge die Rede ist, wird vorgeschrieben, eine Garbe zum Priester zu bringen (Lev. 23, 10). Sie werden auch nicht immer von Gerste gebacken. Die nachexilische Praxis schreibt sogar vor, daß sie vom Mehl der alten Ernte angefertigt werden sollen. Es war nämlich nicht erlaubt, von der neuen Ernte zu essen vor der Darbringung der Erstlingsgarbe (Lev. 23, 14). Dies geschah am 16. Nisan. Man feierte aber am 15. Nisan den ersten Festtag des Mazzoth-Festes und aß schon Mazzoth am Abend des 14. Nisan zu dem Pesachopfer. Pesachim nennt fünf Kornarten aus denen die Mazzoth zubereitet werden konnten. Vorzugsweise buk man sie, wenigstens in der späteren Zeit, aus Weizen (*Schulchan Aruch*, I 433). Die Opferkuchen waren zwar meistens ungesäuert; daraus folgt aber nicht, daß alle ungesäuerten Brote Opferkuchen

waren. Die Mazzoth, welche Gen. 19, 3 und 1 Sam. 28, 24 genannt werden, sind gewöhnliche profane Speise. Aus dem Namen läßt sich also kein Beweis für den Charakter als Erstlinge entnehmen. Es läßt sich auch nicht einsehen, warum man sieben Tage lang nur ungesäuerte Brote aß, wenn man schon in größter Eile bei dem Anfang der Ernte der Gottheit ihren Anteil gegeben hatte. Die Schwierigkeiten, welchen die gewöhnliche Erklärung begegnet, sind also sehr erheblich.

Auch die traditionelle Erklärung kann nicht die richtige sein. Sämtliche Stellen der Thora verbinden das Fest mit dem Auszuge aus Ägypten. Die israelitische Tradition hat sich allmählich alle alten Feste aus geschichtlichen Ergebnissen erklärt. Mit Recht hat man gegen die historische Deutung den Einwand erhoben, daß sie in Widerspruch mit sich selbst steht. Deut. 16 erklärt mit Exod. 12, 34 die ungesäuerten Brote aus der großen Eile, in der man ausziehen mußte. Man hatte keine Zeit, den Teig säuern zu lassen. Dem widerspricht aber, daß Exod. 12, 15 die ungesäuerten Brote schon vorgeschrieben waren. Nach dem Zusammenhange muß die Verordnung dem Auszug vorangegangen sein. Es fällt auf, daß Exod. 12 selbst das alljährliche Mazzothessen nicht aus der Eile, in der man auszog, erklärt.

Bei dieser geschichtlichen Deutung ist es aber erst recht unerklärlich, warum auch der Fremde sich an dem Feste beteiligen soll, da er doch der ganzen Sache fern steht.

Auch die traditionelle Deutung muß also als ungenügend abgewiesen werden.

III.

Die Vorstellungen, welche der Naturmensch sich über das Leben gebildet hat, sind bekanntlich sehr einfach gewesen. Man hat sich das Leben gedacht, wie man es äußerlich wahrnahm. Der Mensch lebte durch das Atmen, durch eine Seele, welche in seinem Körper wohnte. Also war für ihn alles, was lebte, im Besitze einer Seele. Der Mensch vermehrte sich durch Begattung. Er dachte sich daher die Vermehrung und das Entstehen neuen Lebens bei allem, was lebte, in derselben Weise. Die Pflanze lebte; sie hatte also eine Seele. Aus der Saat entstand neues Gewächs. Sie konnte sich also durch Begattung vermehren. Die verschiedensten Sitten und Gewohnheiten

gehen auf diesen primitiven Gedankenkreis zurück und leben bekanntlich in den sonderbarsten Verstümmelungen fort, sogar mitten in der modernen Kultur.

Auch die Semiten haben sich die Pflanze als ein beseeltes Wesen gedacht. Die assyrisch-babylonischen Inschriften schreiben Getreide (*nirba*) und Palmfrucht (*sisinnu*) mit einer Kombination verschiedener Zeichen, in welcher das Zeichen „Gott" beweist, daß man sich das Getreide als eine lebendige Seele gedacht hat. Das Getreide lebt für die Babylonier gerade so, wie der Fluß für sie lebt, welcher *ilu Nāru* geschrieben wird, oder das Feuer (*išatu*), das Eisen (*parzillu*) und der Boden (*ṣēru*), welche ebenfalls mit dem Zeichen „ilu" geschrieben werden. Die Ägypter haben sich gleichartige Vorstellungen gebildet. Die kleinen Altäre, welche manchmal neben der Tenne zwischen den Kornhaufen errichtet wurden, und die Schale, welche ein anderes Mal auf dem Getreidehaufen steht (ERMAN, *Ägypten* S. 575), sind gewiß Opfer für die Getreide-Seele. Vielleicht dienen die Kapellen und Altäre auf den Speicherhöfen einem ähnlichen Zweck. Diese können allerdings auch anderen Schutzgeistern und Göttern gewidmet sein. Die Opfer während der Ernte sind aber, wo sie vorkommen, der Pflanzen-Seele gewidmet, wie aus den zahlreichen Parallelen bei den Naturvölkern hervorgeht.

Bei der Ernte, wenn das Getreide geschnitten wird, flüchtet die Pflanzen-Seele, bis sie endlich nicht weiter flüchten kann und in der letzten Garbe sich zurückzieht. Da heißt es aufzupassen, daß man die Seele durch Opfer und Versorgung festhält, damit die Ernte im nächsten Jahre gelingen wird. Die Samen, welche dieser Garbe angehören, werden im nächsten Jahre mit der Aussaat vermischt und ausgesät. Wer MANNHARDT's *Wald- und Feldkulte* liest, sieht, wie verschieden die Sitten sind, welche auf diesen Gedankenkreis zurückgehen. Diese Verschiedenheit läßt sich leicht verstehen, da die jetzigen Sitten schon Jahrhunderte, meistens unverstanden, fortgelebt haben, und zwar unter einer christlichen Bevölkerung. Dem ursprünglichen Gedankenkreis treten wir näher, wenn wir die Bewohner der Niederländisch-Ostindischen Kolonien in das Auge fassen. Manche Züge, welche in Europa schon ganz verschwunden sind, sind dort noch bewahrt. Bei der Erklärung des europäischen Folklores hat MANNHARDT nicht immer das Richtige treffen können, weil ihm diese Sitten unbekannt waren. In Indien ist hauptsächlich der Reis die

gewöhnliche Nahrung. Die Sitten der Reiskultur sind daher als Parallelen der Sitten bei der Getreidekultur in westlichen Ländern zu betrachten.

Wichtige Zeitpunkte sind die Blütezeit, die Zeit, in der die Ähren sich füllen, und die Erntezeit. In der Blütezeit opfern die Bataks auf Sumatra der „Seele des Reises", damit sie nicht nur leere Ähren ernten (G. A. WILKEN, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel.* Amsterdam 1884. I 32. A. C. KRUYT, *De Rijstmoeder in den Indischen Archipel. Verslagen en Meded. d. Kon. Acad. v. Wetensch. te Amsterdam.* Afd. Letterkunde 4de Reeks. Deel. V 363).

Wenn die Reisähren sich füllen, wenn der Reis also schwanger ist, wird er mit sauerschmeckenden Früchten bespritzt, weil die schwangere Frau sauere Speisen liebt (A. C. KRUYT l. c. 364).

Man glaubt, daß die Reisseele sich entfernen kann und daß sie durch „sympathischen" Zauber sogar fortgeführt werden kann, oder daß sie flüchtet, wenn sie in irgend einer Weise erschreckt wird. Daher dürfen Fremde oft den Acker nicht betreten. Man schließt ganze Dörfer in der Erntezeit ab und die Schnitter benehmen sich ernsthaft, wie Leute, welche durch ihre Berührung mit der Reisseele gewissermaßen geheiligt sind (KRUYT 368). Darum „bindet" man in der Erntezeit den Garten durch religiöse Symbole und Handlungen, damit die Reisseele sich nicht entfernen kann (KRUYT 389). Es ist eine allgemein verbreitete Sitte in Indien, den Speicher, in dem der Reis aufbewahrt wird, nur anständig gekleidet zu betreten und in der Gegenwart des Reises keine ungeziehmende Worte zu sprechen. Denn eine solche Geringschätzung könnte die Ursache werden, daß die Reisseele sich entferne (KRUYT 371). Keinesfalls darf man dem Reis zeigen, was sein Schicksal nach der Ernte sein wird. Man darf auf dem Acker keinen Reis kochen (KRUYT 372). Manchmal ist es auch verboten, in der Zeit, da der Reis heimgebracht wird, in der gewöhnlichen Küche zu kochen, weil dort der neue Reis aufbewahrt wird (KRUYT 368).

Zu diesen Sitten gehören auch Speiseverbote, und diese sind für die Erklärung des Mazzoth-Festes von großer Wichtigkeit (KRUYT 365). Der Genuß von wasserreichen Früchten, wie Gurken, ist den Bataks in der Erntezeit untersagt. Anderswo darf man keine schleimigen Gemüse essen. Die Glattheit derselben könnte die Reisseele fortführen.

Wasser ist überhaupt eine gefährliche Sache in dieser Zeit, weil die Reisseele dadurch fortgespült werden könnte.

Diese animistischen Vorstellungen erklären die drei charakteristischen Punkte, welche bei dem Mazzoth-Fest auffallen — die Verpflichtung, nur Ungesäuertes zu essen, das Wegtun von allem Gesäuerten und das Gebot, daß jedermann, sei er auch ein Fremder, sich des Gesäuerten zu enthalten hat.

Die Gärung ist eine Art von Verderben. Die Getreideseele kann also durch Berührung mit dem Gegärten erschreckt werden und fortgehen. Die peinliche Genauigkeit, mit der von dem Juden das Haus, der Boden, die Schubladen usw. durchgesucht werden, ob etwa auch nur ein wenig Gesäuertes irgendwo versteckt sei, beweist, daß die Mišna (Pesachim) und die lebendige Tradition das Hinwegschaffen des Gesäuerten als etwas sehr Wesentliches betrachtet haben.

So erklärt es sich auch, daß niemand Gesäuertes genießen darf. Die Fremden, welche bei der Ernte behilflich waren, könnten die nächste Ernte gerade so gut gefährden als die Israeliten.

Die sieben Tage des Festes sind bei dem Mazzoth-Fest die Dauer der Erntezeit, wie diese Periode auch bei der Weinernte die normale geworden ist.

Die Eröffnung der Ernte ist eine religiöse Handlung. Die eigentliche Erntefeier findet immer am Schluß statt. Daher sind der erste und der letzte Tag des Festes Feiertage. Die ältere Thora kennt den ersten Tag nicht als Ruhetag; sie steht also der lebendigen Sitte noch näher als die spätere Gesetzgebung, welche es verbietet, an diesem Tage zu arbeiten. Der Israelit dankt Jahwe oder irgend einem Baal für die Ernte, wie der Indier Allāh oder andern Göttern dankt. Die animistischen Zeremonien und Gedanken sind mit einer höheren Religion verknüpft. Man muß daher für die Erklärung des Festes das Unlogische, das in einer derartigen Verknüpfung liegt, mit in Betracht ziehen. Man opfert natürlich einen Teil der Ernte an Jahwe. So will es der Priester. Mit leeren Händen darf man nicht vor Jahwe erscheinen. Zu gleicher Zeit aber behält man die alten animistischen Sitten bei. Am Ende werden diese gar nicht mehr verstanden. Alsdann sind sie aber Teile der höheren religiösen Sitte geworden und leben unverstanden fort.

Es gibt mehrere Gebräuche im AT., welche auf diesen Gedankenkreis zurückgehen. Die Ecke des Ackers, welche nicht abgemäht

werden darf, die letzte Garbe, welche auf dem Felde hinterlassen wird, und das Verbot, den Acker mit zweierlei Saat zu besäen (Lev. 19, 9. Deut. 24, 19. Lev. 19, 19. Deut. 22, 9), haben m. E. einen animistischen Hintergrund. Meine Erklärung des Mazzoth-Festes ist zwar ziemlich weit hergeholt, steht aber nicht ohne Analogie da, wenn auch vielleicht die Analogie bei den eben genannten Gebräuchen erst zu beweisen ist. Dies kann hier nicht geschehen und wird anderswo von mir versucht werden.

Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament.

Eine Skizze.

Von

Karl Marti.

Das goldene Zeitalter liegt für die Israeliten nicht in längst entschwundener grauer Vorzeit, sondern wird von ihnen von der Zukunft erwartet. Wohl war unter ihnen die Erzählung von dem verlorenen Paradiese, in dem einst die ersten Menschen lebten, verbreitet, aber sie hat auf ihr Denken keinen bestimmenden Einfluß geübt und unter ihnen bei weitem nicht die Rolle gespielt, wie nachmals unter den christlichen Theologen, die lange Zeit meinten, in dieser Erzählung den alles beherrschenden Ausgangspunkt für die Darstellung der Glaubenslehre gefunden zu haben. Wohl fehlt es natürlich nicht an Beispielen, daß auch unter den Israeliten in den schlimmen Verhältnissen der Gegenwart wehmütige Erinnerungen an die schönen Tage einer glänzenden Vergangenheit auftauchten. Als die Israeliten ihre staatliche Selbständigkeit verloren hatten, als die davidische Dynastie entthront und von dem stolzen Baum, dessen königliche Sprossen über 400 Jahre die Spitze des Staates gebildet hatten, nur noch der Stumpf und die Wurzel übrig gelassen waren, da dachten die Israeliten zurück an jene Glanzzeit, da David ein Weltreich geschaffen hatte und da der Name Israel's vom Bache Ägyptens bis an den Euphrat geachtet und gefürchtet war. Und als man seufzte unter dem Joche fremder Herrscher und unter

den Wirren im Innern des Gemeinwesens nicht wo aus und ein wußte, da rief man sich die mosaische Wunderzeit ins Gedächtnis, da die Vorfahren das Joch der ägyptischen Knechtschaft abschüttelten, zu ihrer Freiheit gelangten und in der Folgezeit nach langem, aber siegreichem Kampfe sich den Besitz des Landes Kanaan erstritten. Aber es war auch mit diesen Erinnerungen nicht die Klage über ein nun endgültig entschwundenes Glück, das nimmermehr wiederkehren könne, verbunden, sondern es drückte sich darin vielmehr die Wehmut aus, daß das erwartete noch viel herrlichere zukünftige Glück immer noch nicht gekommen und die wunderbare Heilszeit noch nicht angebrochen sei. Darüber ist ihr Schmerz so groß, daß, wo sie sich fast die Augen ausgesehen haben nach dem kommenden Heil, sie wie Blinde in der Finsternis herumtappen müssen und sie noch nichts von dem Lichte, noch kein Morgenrot des kommenden Tages entdecken können. Denn niemals waren die Israeliten die in Weltschmerz verzweifelnden und in Griesgram versunkenen Lobredner der guten alten Zeiten, sondern stets die von glühender Hoffnung erfüllten Evangelisten einer neuen herrlichen Zeit. Der Mittelpunkt ihrer Gedanken lag nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft; nicht das Alte zu erhalten oder wiederherzustellen, war ihr Streben und Verlangen, sondern mit allen Mitteln die neue viel bessere und schönere Zeit der Zukunft herbeizuführen.

Weil so ihre Gedanken in der Zukunft lebten, hat sich bei ihnen auch eine Lehre darüber ausgebildet, wie die letzte Zeit d. h. die neue Ordnung der Dinge, die dann im Gegensatz zu den jetzigen wechselnden Verhältnissen eine beständige bleiben solle, sein werde, und vor allem auch wußten sie von den Ereignissen zu reden, die der letzten Zeit vorangehen und die neue glückliche Zeit herbeiführen würden.

Diese Lehre von den Ereignissen der letzten Zeit ist nicht an einem Tage entstanden, sie hat auch erst in den späteren Perioden der jüdischen Geschichte die Zukunftserwartungen in ein Gesamtgemälde zusammengefaßt. Will man die Bedeutung dieser Lehre verstehen, so genügt es nicht, dieses Gesamtgemälde einfach wiederzugeben, sondern man muß die einzelnen Bestandteile desselben betrachten und der allmählichen Entstehung der Lehre von den letzten Dingen nachgehen.

Dabei hat man im achten Jahrhundert vor Christus einzusetzen,

in dem Jahrhundert, wo jene großen Männer auftreten, die mit ihrem mächtigen Wort in die Geschichte der Religionen eingegriffen haben, in dem Jahrhundert, in welchem die assyrische Weltmacht ihre kräftige Hand auch die palästinischen Staaten fühlen läßt und dem nördlichen israelitischen Reiche schließlich das Ende bereitet.

Das Volk im allgemeinen hoffte damals, daß am Entscheidungstage Gott, den man eifrig mit Opfern und Gottesdienst verehrte, auf Seiten seines Volkes stehen und sich in herrlichster Weise als Helfer erweisen werde, wie an den Schlachttagen der Vergangenheit. So war man auch wieder einmal um 750 v. Chr. zum feierlichen Opferfeste in Bethel, wo ein königliches Heiligtum stand, versammelt, und die Wogen des Festes gingen schon hoch; da tönte mit einemmal in den Jubel der Opfergäste hinein der schrille Laut der Totenklage, wie er sonst etwa plötzlich beim Eintritt eines Todesfalls aus einem Hause vernommen wurde. Der Jubel hielt inne, man horchte, wem die Totenklage gelte; da vernahm man die merkwürdigen Worte (Amos 5, 2):

Gefallen ist und steht nicht mehr auf — die Jungfrau Israel,
Hingestreckt ist sie auf die eigene Flur, — keiner richtet sie auf.

Alle schauten nach dem seltsamen Mann, der der Jungfrau Israel die Totenklage anstimmte und das Grablied sang. Es war der Prophet Amos, der aus Thekoa im Südreich herübergekommen war, um den Israeliten den Gottesspruch zu verkündigen, und der, damit man ihn recht verstehe, nun hinzufügte, daß das Königshaus gestürzt und dem Nordreich ein Ende bereitet werde, da Jahwe selber als Feldherr die feindlichen Heere leite gegen sein Volk, das nur in Opfern, aber nicht in Recht und Sittlichkeit sich zu ihm bekenne. Der königliche Oberpriester von Bethel hat den unerschrockenen Propheten als Verschwörer und Schwarzseher von Bethel weg in seine Heimat verwiesen; aber den Festgästen tönte es fort in ihren Ohren:

Gefallen ist und steht nicht mehr auf — die Jungfrau Israel,
Hingestreckt ist sie auf die eigene Flur, — keiner richtet sie auf.

Nicht anders lautete das prophetische Urteil über das Südreich Juda. Dort hat wenige Jahre hernach, was Amos in Bethel, Jesaja in Jerusalem verkündet. Es ist vielleicht sein ältestes, noch aus dem Jahre 740 stammendes Wort, wenn er den drohenden Gerichtstag Jahwe's schildert als einen gewaltigen von Nordosten heransausenden und mit Erdbeben verbundenen Sturm, dessen Brausen und Tosen in

den Zedern des Libanons und in den Eichen von Basan man bereits hört und der alles Hohe und Erhabene wegfegend daherjagt, jenes Wort, da er die Judäer auffordert:

Verkriecht euch in die Höhlen der Felsen
Und in die Löcher der Erde
Vor Schrecken über das Erscheinen Jahwe's
Und aus Entsetzen vor seiner Majestät!

und das Ergebnis zusammenfassend spricht:

Dann wird niedrig sein der Stolz der Menschen
Und erniedrigt der Hochmut der Männer;
Jahwe allein wird hoch erhaben sein,
Und die Nichtse — samt und sonders sind sie zu nichte.

Derselbe Gerichtstag stand dem Propheten am Ende seiner Laufbahn fast vierzig Jahre hernach noch vor der Seele, als Jerusalem im Jahre 701 sich frohem Jubel hingab, weil der Assyrerkönig Sanherib die Belagerung von Jerusalem aufhob und infolge der in der Heimat ausgebrochenen Wirren schleunigst abzog. In die freudig erregte Menge hinein ruft Jesaja die Klage über den Untergang Jerusalem's, wo die Mauern zusammenkrachen und vom Lärm des Zusammenbruches Berge und Täler widerhallen. Er sieht den Tod hineingrinsen in das leichtfertige Treiben der Jerusalemer, die in ihrer Verblendung nicht merken, welche Stunde geschlagen hat, und die Galgenfrist dafür verwenden, ein Freudenfest zu feiern (Jes. 22, 1 ff.).

Der Unglückstag war im 8. Jahrhundert nur für das Nordreich gekommen; die Unheilsverkündigungen für das Südreich setzten sich im 7. Jahrhundert fort, selbst dann, als man gegen das Ende des Jahrhunderts den Versuch gemacht hatte, durch eine Reform des Gottesdienstes die Lage zu bessern. Damals hat zunächst Jeremia nichts anderes in Aussicht gestellt als die völlige Zerstörung des Staatswesens durch einen Feind aus dem Norden wie die Skythen, deren Reiterscharen eben noch gnädig an Judäa vorübergezogen waren. Es war im Jahre 608, da strömte die Menge nach dem Unglückstag von Megiddo, wo der hochgesinnte König Josia in der Schlacht gegen den Pharao Necho gefallen war, im Tempel zu Jerusalem zusammen, um Schonung und Rettung von Jahwe zu erflehen. Jeremia stellt sich den Judäern entgegen mit der harten Drohung: Der Tempel, an dessen Bestand ihr euch klammert, wird fallen; geht hin nach Silo, dort sind die Trümmer des Gotteshauses Eli's und Samuel's. Eine ähnliche Ruinenstätte wird bald den Zion bedecken.

Und als zwanzig Jahre hernach der „Feind aus dem Norden“: die Chaldäer unter Nebukadnezzar Jerusalem umschlossen hatten und beim Heranzug eines ägyptischen Entsatzheeres die Belagerung für kurze Zeit aufhoben, meinten die Jerusalemer wieder, wie zu Jesaja's Zeit, gerettet zu sein, Jeremia aber erklärte ihnen als unzweifelhaft, daß, wenn auch nur ein paar Verwundete vom Heere der Chaldäer übrig blieben, diese aufstehen würden, da Jerusalem fallen und seine Bewohnerschaft in die Gefangenschaft wandern müsse.

Nur Unheil und Unglück, den Zusammenbruch der israelitischen Staaten, haben die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts vor dem Falle Jerusalem's im Jahre 586 verkündet. Und doch würden wir ihre ganze Art und die Meinung ihrer Worte nicht verstehen, wenn wir in ihnen nur die Schwarzseher und die Sturmvögel, die dem Unglück voraneilen, erblicken wollten. Sie haben nicht in kluger politischer Berechnung die größere Macht Assur's und Babel's erkannt; sie sind die Vertreter einer Macht, die Geltung hat, auch wenn Assur und Babel verschwunden sind, die Verkündiger einer höheren Ordnung, eines Reiches des Geistes, das sich durchsetzen muß gegenüber den zerbrechlichen Mitteln der irdischen Reiche. Für sie ist Gott Geist und sein Reich ein Reich des Geistes und des Guten; dieses Reich behauptet sich gerade, wenn das Volk, welches das Gute nicht will, zusammenbricht. Als die Macht dieses geistigen Prinzips kennen die Propheten Gott, er braucht nur seine Hand auszustrecken, so liegen die sarkischen Reiter am Boden. Von den Formen dieses Reiches haben die alten Propheten nicht gesprochen; es ist ja für sie auch nicht ein Reich, das nur in der Form von den Reichen auf Erden, wie sie damals existierten, unterschieden war. Sie haben die Kraft desselben gekannt und waren sicher, daß diese Kraft auf Erden unter den Menschen den Sieg behalten müsse; sie sahen diese Kraft auch wirksam und daher die Keime der neuen Ordnung und der neuen Zeit in den Einzelnen schon vorhanden, welche wie sie selber die überwältigende und überragende Macht des Geistes und des Guten erfahren hatten. Das gab jenen großen ersten Propheten, die nur Droh- und Strafreden zu halten und den Untergang des Staates und des Tempels zu verkünden hatten, ihre uns unheimlich vorkommende Höhe, mitten im Untergang einer Welt nicht von Verzweiflung ergriffen zu werden und die Gewißheit der neuen höheren Ordnung zu besitzen. Wohl erfüllte es sie mit Schmerz, daß ihr Volk von dem,

was ihm Hilfe brächte, vom Vertrauen auf die siegreiche Macht des Guten nichts wissen wollte, wohl weinten sie über die Trümmer Jerusalem's; aber vor ihrem Blick stand ein neues Jerusalem, dem ein bleibender Bestand gesichert sein sollte. So hofften sie von der Zukunft.

Diese Hoffnung trat in den Vordergrund, als das Gericht daran war, sich zu vollziehen, und als es sich vollzogen hatte. Da wendeten sich auch die Gedanken der Frage zu, wie sich diese Zukunft gestalte. Jeremia, der den Fall Jerusalem's 586 und die Zerstörung des judäischen Staates erlebte, hat schon vorher Andeutungen darüber gegeben: mitten in den Schreckenstagen der Belagerung sah er in dem Anerbieten, das ihm gemacht wurde, einen Acker in Anatot, seinem in der Nähe von Jerusalem gelegenen Heimatsorte, zu kaufen, einen göttlichen Wink, daß einst wieder in diesem Lande neues fröhliches Leben und ein neu aufblühendes Geschlecht sein werde. Ja, er hat die Art der glücklichen Zukunft in tiefster Weise gezeichnet; sie ist ihm nicht an eine besondere Staatsform, nicht an einen besonderen Tempeldienst, auch nicht an ein besonderes Gesetz gebunden, sondern der neue Bund ist ein Verhältnis Gottes zu dem einzelnen Menschen, dem im Herzen Gottes Kraft in der Weise offenbar ist, daß er nicht nur weiß, was Gottes Willen ist, sondern zugleich den Antrieb empfangen hat, dieser göttlichen Kundgebung von dem, was gut und recht ist, im Leben Folge zu leisten. Das Reich, das kommen wird, ist somit kein israelitisches Reich, kein Reich, das an äußeren Geberden erkenntlich ist, sondern ein Reich der Menschen, die den Willen Gottes tun, der sich in ihrem Innern kundgegeben hat. Natürlich ist es dazu kein Widerspruch, wenn sich auch Jeremia die einstige Zukunft nicht anders hat denken können, als daß wieder ein Reich mit einem Davididen an der Spitze entstehen werde; Gewicht wird in keinem Fall vom Propheten hierauf gelegt.

Einen viel größeren Raum nimmt die Schilderung der glücklichen Zukunft bei den beiden andern Propheten ein, die die Wegführung des Volkes von Juda erlebten und deren Tätigkeit innerhalb der Jahre fällt, da es kein judäisches Gemeinwesen mehr gab, bei Hesekiel und dem großen Ungenannten, dem sog. Deuterojesaja. Hesekiel war selber mit den oberen Zehntausend bei der ersten Wegführung 597 durch Nebukadnezzar deportiert, seine Wirksamkeit fällt daher in den Anfang der Zeit des Exils bis ca. 560. Deuterojesaja dagegen

hat seine Trostschrift, die Kapp. 40—55 im Buche Jesaja, am Ende dieses Exils geschrieben, als bereits Cyrus der Perserkönig gegen das babylonische Reich zog und sich anschickte, der babylonischen Herrschaft ein Ende zu machen. So nahe Hesekiel und Deuterojesaja einander zeitlich stehen, so gänzlich verschieden ist ihre Art, so verschieden, daß man Hesekiel den „Vater des Judentums" und Deuterojesaja den „Evangelisten des Alten Bundes" genannt hat. Die Verschiedenheit ihrer Geistesrichtung zeigt sich auch in ihren Darstellungen der Zukunft.

Hesekiel, der unter den Deportierten in Babylonien lebte, hatte am Anfang, bevor Jerusalem fiel, auch noch den sicheren Untergang der Hauptstadt und des judäischen Staatswesens seinen halsstarrigen Mitdeportierten zu verkündigen. Als aber das diesen unglaublich Erschienene eingetroffen war, da war seine Aufgabe eine andere geworden: Jetzt hatte er das künftige Heil zu verkündigen. Diese Verkündigung beginnt bei ihm nun merkwürdigerweise damit, daß er die Vernichtung einer Reihe von Völkern in Aussicht stellt. Damit einst die Israeliten in ihrem Lande, wohin sie zurückgeführt werden, vor den bösen näheren und ferneren Nachbarn Ruhe haben, und damit diese von ihrer Verachtung der Israeliten lassen, nicht weiterhin von dem Unglück Israel's auf die Ohnmacht des Gottes, dem Israel diente, schließen, sondern dessen Überlegenheit und Macht erkennen, soll zur Vorbereitung der Heilszeit Ammon, Moab, Edom, Philistäa, Tyrus, Sidon und Ägypten das Gericht treffen, soll Vernichtung oder Entvölkerung über diese Staaten hereinbrechen.

Ist dieses Gericht ergangen, so wird Gott, wie ein Hirte nach dem Gewittersturme die zersprengte Herde, die Zerstreuten sammeln und als der rechte Hirte sie in die Heimat geleiten. Die Heimat aber, das israelitische Bergland, wird von den unrechtmäßigen Besitzern gesäubert und in eine außerordentlich fruchtbare Gegend verwandelt werden, in der die Trümmer und Ruinen wieder aufgebaut werden. Für eine reiche Bevölkerung wird auf wunderbare Weise gesorgt werden. Auf weitem Felde sind jetzt die Totengebeine zerstreut und das ganze Volk der Israeliten scheint in's Grab gesunken, ist es ja doch dazu, um es untergehen zu lassen, von seiner Heimat entfernt und in die Fremde gebannt. Aber es kommt die Zeit, da der Lebensgeist unter diese Totengebeine fährt, da sie sich mit Fleisch und Bein überziehen und neues Leben in ihnen erweckt wird; das in der Fremde

vermeintlich im Grabe liegende Volk wird auferstehen und dann werden die Israeliten auch wieder ein Reich bilden, Norden und Süden nicht wieder getrennt sein, sondern unter einem Herrscher wie David in der Heimat vereinigt sein und dort sich des ewigen Friedensbundes mit ihrem Gotte freuen, der in dem das ganze Land überragenden Heiligtum Wohnung nehmen wird.

Ist aber Israel wieder im Lande, so wird noch in einem eigentümlichen Ereignis der letzten Zeit vor aller Welt, vor Heiden und Israeliten, sich Gottes Macht kundtun und seine Ehre festgestellt werden. Es sollen nicht nur die Nachbarn, sondern alle Heiden zu der Überzeugung von der grandiosen Übermacht des Gottes Israel's gebracht werden. Es wird nämlich der von den früheren Propheten, besonders von Jeremia, geweissagte Feind aus dem fernen Norden nicht ausbleiben. Wie in der Jugendzeit des Propheten einst die Skythen den Westen Asiens durchzogen und bis an die Grenze Ägyptens gelangten, so kommt Gog aus dem Lande Magog mit einem gewaltigen Heer gegen Jerusalem, um hier seine Beute zu machen. Aber an den Mauern Jerusalem's zerschellt dieser Völkersturm, und die Krieger fallen auf den Bergen Israel's. Mit Schwert und Erdbeben, mit Pest und Blutvergießen, mit Feuer- und Schwefelregen wird Gott gegen diesen Feind aus dem Norden einschreiten; die Toten liegen dort als ein Raub der Tiere des Feldes und der Vögel der Luft, und die Waffen derselben dienen den Bewohnern des Landes zur Feuerung für sieben Jahre. Mit solcher Überwindung hat aber Gott seine Übermacht vor allen Menschen glänzend bewiesen, und dann beginnt die glückliche herrliche Zeit in vollstem Maße, wo der Tempel zu Jerusalem herrlich gebaut und das Land Palästina unter die israelitischen Stämme verteilt ist, wo der Kultus in richtiger Weise zu Jerusalem geübt wird und vom Tempel eine Quelle ausgeht, die auch die unfruchtbare Wüste, selbst die Gegend des toten Meeres, auf das Herrlichste umgestaltet, sodaß die Bäume am Ufer der Quelle das ganze Jahr Früchte tragen und das tote Meer einen Reichtum an Fischen aufweist und alles davon zeugt, daß Gott Wohnung genommen hat im Tempel seines Volkes.

Diese Darstellung Hesekiel's ist in mehr denn einer Hinsicht von hohem Interesse. Er redet einmal nicht bloß von der nächsten Zukunft, wie die früheren Propheten, sondern unterscheidet zwischen den Ereignissen der nächsten Zeit, dem Gericht über die Nachbarn und

der Ansiedlung im Lande, und den Ereignissen der letzten Zeit, der wunderbaren Besiegung des Völkersturmes aus dem Norden und der hierauf folgenden definitiven Grundlegung der bleibenden herrlichen Zukunft. Dann zeigt sich bei ihm, wie die Weissagungen der früheren Propheten, die nur für ihre Zeitgenossen und die nächste Zukunft gemeint waren, auf die fernste Zukunft gedeutet wurden, sodaß man also von jetzt an darauf kommen konnte, in den Schriften der Propheten die Zukunft zu lesen. Endlich aber offenbart sich in seiner Schilderung sein Charakter als der des Vaters des Judentums: Das wichtigste ist ihm Gottes Ehre, die Ehre des alle Welt überragenden Gottes, den Israel verehrt, und damit hängt ihm die Herrlichkeit von Israel's Zukunft zusammen. An dem Heil haben nur die Israeliten Anteil, sie sind der helle Lichtpunkt in dem Gemälde der Zukunft, die Heiden bilden den dunkeln Hintergrund und Rahmen, auf dem sich das Heil Israel's um so besser abhebt, und sie müssen selber die Herrlichkeit Israel's anerkennen.

Ganz anders redet, noch bevor das Exil zu Ende geht, der große Ungenannte in Jes. 40—55. Er lebte nicht unter den Deportierten am Euphrat, sondern wahrscheinlich war er mit jenen Resten im Gefolge Jeremia's, als dessen Geistesverwandter er hervortritt, nach Ägypten geflohen. Dort in Ägypten hört er um 540 von den großen Erfolgen, die der Perser Cyrus in raschem Siegeszuge über die nördlichen Staaten in Kleinasien davongetragen hat, und erkennt in ihm das Werkzeug Gottes, das bestimmt ist, die neue Zeit für Israel heraufzuführen; diese hat aber nach den Darstellungen dieses großen Ungenannten, der den Ertrag der prophetischen Verkündigung von Amos bis Jeremia zusammenfaßt, ein ganz anderes Aussehen als bei Hesekiel. Er sieht, wie sich jetzt die Wahrheit der prophetischen Worte von der ewigen Geltung der höheren göttlichen Ordnung erweisen und wie die Religion der Propheten von dem geistigen Gott sich allen Völkern als die wahre darstellen wird. Schon sieht er, wie in den Ereignissen der Gegenwart sich die neue Zeit vorbereitet, und jubelnd ruft er seinen Zeitgenossen zu:

Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott,
Redet Jerusalem zu Herzen und rufet ihr zu,
Daß vollendet ist ihr Frondienst, bezahlt ihre Schuld,
Daß sie empfangen hat Doppeltes für all ihre Sünden!

Und die Gewißheit von der Ewigkeit des Heils spricht er aus in den erhabenen Worten:

Hebt gen Himmel eure Augen und schaut auf die Erde;
Denn die Himmel sind zerfetzt wie Rauch und die Erde wie ein Kleid,
Zerfallen wird die Welt und ihre Bewohner wie Mücken sterben,
Doch meine Rettung wird auf ewig sein und mein Heil nicht aufhören.

Das erste, was geschieht, ist die Niederwerfung der chaldäischen Macht durch Cyrus, den Gesalbten und Freund Gottes, und darauf wird die frohe Rückkehr der Deportierten in die alte Heimat erfolgen. Alle Schwierigkeiten, die den Heimzug hindern könnten, werden aus dem Wege geräumt und alle Gefahren, die auf dem Rückweg zu fürchten wären, zum voraus beseitigt. Angst sollen die in die Fremde Weggeführten keine mehr haben, ihre Sünden und Schulden sind vergeben.

Dann aber sollen Land und Stadt, wohin sie heimkehren, neu aufblühen und reich bevölkert sein. Zion kann frohlocken über das Glück, das ihm bevorsteht und auch den übrigen Städten Palästina's zuteil wird. Die Mauern Jerusalem's werden neu gebaut, und die Verödung des Landes hat ein Ende, so daß es aussehen wird, wie ein Gottesgarten. Das neue Jerusalem wird im schönsten Glanze strahlen, und die darin wohnen werden, wie Jeremia verheißen, den Willen Gottes im Herzen tragen. Und dieses Heil soll ewig bestehen und nicht mehr in's Wanken geraten; niemand ist mächtig genug, um die Verwirklichung des Heils rückgängig zu machen, und keine Waffe wird mehr etwas gegen Jerusalem ausrichten können.

Endlich ist in dieses Heil, das für das Volk Israel nahe bevorsteht, jedoch noch viel Höheres eingeschlossen. Alle Völker erkennen das Heil und die Herrlichkeit des Gottes Israel's. Der Götzendienst fällt und die wahre Religion wird auf Erden gegründet, die bis an die Enden der Welt getragen wird und auf die schon lange die Heidenvölker harren. Und zwar wird dieses hohe Ziel des Heiles aller Welt eben durch das merkwürdige Schicksal Israel's erreicht. Israel, der Knecht Gottes, ist der Missionar Gottes an die Heiden, er bringt ihnen die wahre Religion und das heilvolle Licht. Jetzt ist er fern von seiner Heimat scheinbar als der größte Übeltäter unter den Menschen begraben, aber sein Gott hat einen andern Plan bei dem Leiden seines Volkes, als es zu zerschlagen und zu verderben, nämlich den Völkern eine herrliche und gewaltige Unterweisung zu geben. Gott führt einen Wendepunkt in dem Geschicke seines Volkes herbei, er erweckt es aus dem Grabe des Exils zu neuem herrlichen Leben in Jerusalem und Judäa. Da erkennen alle Völker, daß allein in dem

Volke Israel der wahre Gott sich kundgetan hat und daß die Religion Israel's die allein wahre ist. Er hat im Untergang nicht alle verzweifeln lassen; die auf ihn harren, schwingen sich empor über die Fragen und Sorgen dieser Welt im Glauben an Gottes ewigen Plan, den er durchführt und der das Heil will. Die Auferstehung des dem Tode geweihten Volkes zu neuem herrlichem glücklichem Leben tut den Völkern die Kraft und die Wahrheit, die Lebensmacht der israelitischen Religion, wie sie die Propheten verstanden, kund, sodaß sich schließlich aller Kniee vor Gott beugen und sich alle Zungen zu ihm bekennen. — So verwirklichen sich die Gedanken Gottes, die höher sind als der Menschen Gedanken; so wandeln sich die Gnaden David's in die Gnaden des Volkes Israel, daß dieses nun seine Bedeutung in der Menschenwelt erhält und zum Heile der Welt da ist.

Das ist die hohe und großartige Darlegung der Zukunft bei Deuterojesaja. Das Auffallendste an ihr ist, daß im geraden Gegensatze zu dem Bilde Hesekiel's das Gericht über die Völkerwelt keinen Raum hat, ja das Ziel der Wege Gottes nicht das Heil Israel's, sondern aller Menschen ist. Die ganze Größe des Idealismus, der sich hier kundgibt, kann man erst recht ermessen, wenn man bedenkt, daß der Vertreter desselben ein Angehöriger des zu seiner Zeit zerschlagenen und in alle Welt zerstreuten kleinen Völkchens Israel ist, dem die Kolosse der Weltreiche nicht geneigt waren, die geringste Beachtung zu schenken. Und von dem hohen Universalismus legt es Zeugnis ab, daß vor ihm die Schranken der Völker fallen, die prophetische Religion des Glaubens an die Macht der Wahrheit und den Sieg des Guten, das in dem Gott Israels sich kundgetan hat, zur Weltreligion wird und die Prärogative Israel's in das Privileg zusammensinkt, zum Heile aller Völker zu leiden. Hier ist eine Theodicee gegeben, die das Leiden verständlich macht, weil es unter den Gesichtspunkt der Liebe zum Heile anderer gestellt wird.

Beide, Hesekiel und Deuterojesaja, sind durchdrungen von Gottes Erhabenheit und Macht, aber der erstere zwängt den ewigen und unendlichen Gott ein in die Schranken der partikularistischen Bevorzugung des einen Volkes, der andere dagegen faßt die Auswahl Israel's als einen Durchgangspunkt, der einst der allgemeinen Anerkennung Gottes weichen muß, als eine geschichtliche Etappe zu dem Ziele einer Verbindung Gottes mit der ganzen Welt.

Diese beiden Propheten bilden mit Jeremia die Spitzen der

prophetischen Entwicklung: bei Jeremia die sichere Verkündigung, daß für das Reich des Geistes nur die innere Umgestaltung des Menschen in Wahrheit das Heil bringen werde, bei Deuterojesaja die universale Zusammenfassung des Planes Gottes zum Heile der ganzen Welt und der hohe Idealismus, daß die Macht des geistigen Gottes auch in der Völkerwelt den Sieg davontragen müsse, und bei Hesekiel die Einschränkung des Heils auf das auserwählte Volk, das in getreuer Erfüllung des gesetzlichen Kultes einer herrlichen Zukunft sich freuen dürfe.

Damit ist für die Folgezeit das Material in der Hauptsache gegeben, aus dem sich die nach der Rückkehr 538 in Jerusalem neugegründete Gemeinde ihr Bild von den Ereignissen der letzten Zeit gestaltete. Zur Benutzung dieses Materials hat Hesekiel ja schon mit der Deutung der Weissagung der früheren Propheten vom Feind aus dem Norden auf den Völkersturm unter Führung Gog's die Anleitung gegeben. Natürlich trat dabei die Zurückführung aus dem Exil, die sich ja teilweise 538 verwirklichte, hinter dem andern zurück und ihre Stelle nahm die Weissagung der Heimkehr der immer noch in aller Welt übrig bleibenden Diaspora nach Palästina ein. Im übrigen kommt es weit mehr auf Ausschmückung dieses Gemäldes als auf eigentlich neue originale Gedanken an, auf Ausschmückung teils in Erinnerung an die alte Geschichte und die Erzählungen über die Vorzeit und Urzeit, teils durch Übernahme auch mancher fremder Elemente oder durch eigenartige Umdeutung überlieferter Züge. Vor allem aber galt es, eine Verbindung der beiden auseinandergehenden Darstellungen Hesekiel's und Deuterojesaja's zu gewinnen, bei der jedoch in der Regel Deuterojesaja zu kurz gekommen ist.

Ein durchaus einheitliches Bild haben die Schriftgelehrten und die Epigonen der großen Propheten in der jüdischen Gemeinde nicht entworfen; aber es lassen sich doch die Grundzüge der Anschauung zusammenstellen und daneben die Punkte hervorheben, an welchen besonders die Ausschmückung ansetzte und einzelne Akte des großen Dramas des kommenden Weltgerichts in verschiedener Weise ausführte. Auch an einzelnen selbständigen Geistern fehlt es nicht ganz, die neue und wichtige Gedanken über die Zukunft beibringen.

Versuchen wir zunächst, die Grundzüge des eschatologischen Gemäldes, die allen Schilderungen mehr oder weniger gemeinsam sind, zusammenzustellen, so ist das Hervorstechendste in dem ganzen Bilde

die Erwartung des Weltgerichts. Auffallend ist diese Erwartung, weil man sich denken sollte, da Deuterojesaja von einem solchen überhaupt nicht spricht, und da ja das Volk wieder im Lande wohnt, daß ein solches ja im Exil schon ergangen sei. Aber es halfen hier sehr verschiedene Gründe mit, diese Erwartung fortbestehen zu lassen. Einmal war Hesekiel's Darstellung weit mehr maßgebend als diejenige Deuterojesaja's, dann redeten die Schriften der alten Propheten von dem Gerichte in Ausdrücken, die man nicht im vergangenen Gerichte erfüllt finden konnte, und endlich waren vor allem die Zeiten nach der Rückkehr nicht dazu angetan, das Gericht als vergangen und die Heilszeit als begonnen anzusehen. Die Heiden waren ja noch mächtig und herrschten auf Erden, und im Innern der Gemeinde war das Glück in keiner Weise angebrochen, da die Gottlosen die Frommen bedrängten und bedrückten. So erwartete man immer das Weltgericht als den großen Wendepunkt, der endlich der schlimmen Gegenwart ein Ziel setzen und die glückliche goldene Zeit des Heils einleiten werde. Dem Weltgericht, somit auch der darauffolgenden glücklichen Zeit gehen als die sog. Wehen dieser messianischen Zeit große und schwere Ereignisse voran, wie sie die Schriftgelehrten aus den Büchern der früheren Propheten erschlossen. Solche Vorzeichen der großen Revolution sind schwere Bedrängnis, zunehmende Not und Verderbnis auf Erden; es treten ein: Krieg, Hunger und Pest, und auch in der Natur zeigen sich allerlei Schrecken erregende Erscheinungen: Sonnen- und Mondfinsternis, die Sterne fallen vom Himmel und die Erde erbebt; zudem sieht man allerhand Zeichen am Himmel: Schwerter werden sichtbar und Züge von Fußvolk und Reiterei erscheinen in den Wolken. Das Hauptereignis aber ist der Heranzug eines großen Heeres gegen Palästina, zu dem eine Menge von Völkerschaften aufgeboten ist. Sie rücken der Hauptstadt Jerusalem immer näher und glauben sich bereits ihrer Sache sicher und Zion zerstören zu können. Aber da ergeht nun in der Nähe Jerusalem's das Gericht über die Völker, das Gott allein mit seinen himmlischen Heerscharen oder etwa einmal auch unter Mithilfe der Israeliten vollzieht und zwar in so gründlicher Weise, daß jetzt der Widerstand der Welt gegen Israel gebrochen und Gottes Herrlichkeit und Macht bis an die Enden der Erde anerkannt sind.

Das Weltgericht schafft eine ganz neue Ordnung auf Erden, in welcher endlich das Glück in herrlichstem Maße den Israeliten zuteil

wird. Die bisher von der Welt bedrückten Juden werden die Herren der ganzen Erde, die Herren ihrer einstigen Bedrücker und Peiniger. Von allen Enden strömen die Völker herbei und bringen die unter ihnen weilenden Juden in zärtlichster Sorgfalt zurück nach der heiligen Stadt. Jerusalem ist der Mittelpunkt und Wallfahrtsort der ganzen Erde. Wie Tauben in ihren Schlag fliegen über das Mittelmeer die Schiffe daher, die die Schätze der meerbefahrenden Nationen samt den zerstreuten Israeliten nach Jerusalem bringen, und von Osten und Süden kommen ganze Karawanen, beladen mit dem Reichtum Arabiens und Saba's, um in Jerusalem zu huldigen; die Völker ziehen herbei, von ihren Königen geführt, und anerkennen die Oberhoheit der jüdischen Herrschaft. Jerusalem selber strahlt in unbeschreiblichem Glanze: statt des Erzes wird Gold und statt des Eisens Silber verwendet, und im Vergleich zu der übrigen Welt steht Jerusalem immer da wie eine von den Strahlen der aufgehenden Sonne prächtig beschienene Stadt inmitten der Dunkelheit, die sonst überall die Erde bedeckt. Sonne und Mond braucht Jerusalem nicht mehr, Gott, der in sichtbarer Glorie sich in dem neuen Jerusalem niederläßt, ist sein ewiges Licht, das nimmermehr untergeht. Diesem äußeren Glanze entspricht die Wohlfahrt im Innern und im ganzen Lande: von Gewalttat und Bedrückung ist keine Rede mehr, die bösen Zeiten sind für immer vergessen. Frieden und Wohlstand herrschen, eine wunderbare Fruchtbarkeit zeichnet das heilige Land aus. Die Ernte ist da, ehe man kaum das Feld bestellt, und zu den natürlichen Gaben des Landes kommen noch besondere Gaben, die Gott in wunderbarer Weise sprossen läßt. Die Menschen in dieser herrlichen Zukunft erreichen ein patriarchalisches Alter; Kinder sterben keine mehr dahin und der Hundertjährige hat noch die Lebenskraft eines Jünglings. Und bei alledem soll dieser neue Zustand kein Ende nehmen.

Daß besonders einzelne Züge aus diesem Gesamtgemälde gerne näher ausgeführt wurden, versteht sich von selber, und daß darunter besonders die Schilderung des Gerichts und die Ausmalung der glücklichen Endzeit beliebt waren, läßt sich nicht anders erwarten. Da wird einmal das Gericht verglichen mit dem Keltern der Trauben: Gott selber ist der große Winzer, der vor Jerusalem die Feinde zertritt und als Sieger in Gewändern einzieht, die röter sind als die eines Keltertreters. Oder die Vernichtung der Feinde gleicht dem Gericht über die Ägypter und die der Exekution zusehenden Juden begleiten

die göttlichen Schläge mit Jubelgesang und Saiten- und Paukenspiel. Oder Gott fährt darein wie einst in der Urzeit, da er die Ungeheuer des Chaos zerschmetterte, oder er erscheint in furchtbarem Gewittersturm und donnert die bereits sich als Sieger dünkenden Feinde mit Blitz und Hagel zusammen. Ein andermal aber sind es die Israeliten selber, die, von Gott wunderbar gestärkt, die Feinde zusammentreten und besiegen. Öfters liegt es den Darstellern dieses Endgerichts besonders daran, den Untergang der abtrünnigen Juden als vom Gericht herbeigeführt hervorzuheben; so wird z. B. geschildert, wie die Leichen der Abtrünnigen liegen bleiben im Tale vor Jerusalem, wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht verlischt, und wie die frommen Tempelbesucher sich nach dem Gottesdienst am Anblick der in Pein und Qual unbegraben daliegenden, also in sichtbarer Hölle geplagten Leichen der Gottlosen weiden werden.

Noch viel mannigfaltiger ausgeschmückt ist die Schilderung der Heilszeit. Wir hören, daß dann an der Spitze des Volkes wieder ein König aus davidischem Geschlecht, ein Messias, wie man später sagte, stehen wird, der ein weises und gerechtes Regiment des Friedens führen soll; wir vernehmen davon, daß dann Gott seinen Geist ausgießen wird über sein Volk, ja wie auch die Natur der Tiere sich umgestaltet und die alten Erbfeinde unter denselben friedlich nebeneinander von Pflanzenkost sich nähren: Wolf und Lamm, Löwe und Rind werden nebeneinander weiden und ein kleiner Knabe sie miteinander leiten. Es wird uns geschildert, wie alle Völker sich aufmachen nach dem Berge des Tempels, der dann alle Berge der Erde überragt, und nach Jerusalem ziehen, um dort sich über die Weisungen Gottes belehren zu lassen, weil von Jerusalem das Gesetz ausgeht und die Lehre vom Tempel auf Zion. Es wird uns gesagt, wie Gott in sichtbarer Glorie sich in Jerusalem niederläßt, um dort im Tempel bleibend zu wohnen, und wie von allen Seiten die zerstreuten Juden zu dem Heile in Jerusalem zurückkehren. Ja einmal wird gehofft, daß auch die im Kampf für den väterlichen Glauben gefallenen Blutzeugen auferweckt werden sollen zur Teilnahme an dem neuen glücklichen Gottesreiche auf Erden. — Das alles ist dann in späteren Schriften jüdischen und christlichen Ursprungs noch weiter ausgeschmückt worden, so daß man z. B. nach dem Sieg über den Feind aus dem Norden, nach dem Völkergericht zunächst eine Vorstufe der Heilszeit annahm, während welcher der Messias herrscht und für welche nur

die Frommen auferweckt werden, indes dann erst nach diesem tausendjährigen Reiche die allgemeine Auferstehung und das endgültige Gericht über alle Menschen erwartet werden. Das alles sind nur weitere Ausbildungen der bereits im Alten Testament in den Grundzügen festgestellten offiziellen jüdischen Lehre von den Ereignissen der letzten Zeit, die wir daher nicht weiter verfolgen. Uns interessieren vielmehr zum Schlusse noch einige wenige Darlegungen, die der Geistesrichtung nach mit Deuterojesaja und nicht mit Hesekiel verwandt sind.

Die offizielle Lehre hat sich um das Heil der Heiden nicht gekümmert; sie mögen, wenn sie das Heil wollen, sehen, wie sie Proselyten und damit Angehörige der jüdischen Religion werden. Aber nicht alle hat der Heidenhaß erfüllt, es finden sich in den Prophetenschriften manche beiläufige Bemerkungen und Einfügungen, die von Heidenfreundlichkeit zeugen, wie denn dieses Urteil auch bei dem Verfasser des Buches Jona und dem Propheten Maleachi nicht zu übersehen ist. Es sei in dieser Richtung aber nur mit einigen Worten noch auf zwei Stimmen aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. aufmerksam gemacht.

Die eine derselben (im 19. Kap. Jesaja's) erwartet, daß nach dem Gerichte auch Ägypten und Syrien die Wahrheit der israelitischen Religion anerkennen und miteinander dem Gott, den Israel verehrte, dienen werden; ja sie redet von einer großen friedlichen Allianz, die Syrien, Palästina und Ägypten verbinden wird, von einem Dreibund dieser Länder zum Segen der Erde.

Die andere Stimme, die in den Kapp. 24—27 des Jesajabuches sich vernehmen läßt, vertritt noch einmal den Universalismus des Heils. Gott richtet wohl die ganze Welt, und zwar sowohl die Mächte des Heeres der Sterne in der Höhe als auch die Könige auf Erden, und verbringt diese Herrscher bis zur schließlichen Aburteilung in ein Gefängnis unter der Erde; er zerschlägt die Macht der Syrer, Parther und Ägypter, aber den Völkern, nicht nur den Israeliten, bereitet er ein herrliches Gottesmahl auf Zion, läßt also auch sie am Gottesreiche teilhaben, wenn schon den Israeliten der Vorzug bleibt, daß ihnen dann wieder das Gebiet zwischen Euphrat und Ägypten zufällt. Bemerkenswert ist einerseits der humane Geist, der sich hier darin ausspricht, daß er im Gegensatz zu den Regenten den Völkern das göttliche Mitleid zuteil werden läßt, und andererseits die tiefe

Erkenntnis der Bedeutung des Ethischen, die die Erde über dem Blutvergießen in Zuckungen geraten läßt, daß sie beinahe zerfährt; auch ist zu beachten, daß sich hier schon die später öfter vorkommende Unterscheidung eines vorläufigen und eines definitiven Gerichtes findet und daß zwischen beiden die größten Übeltäter, das Heer der Sterne und die Regenten auf Erden im Gefängnis verwahrt werden.

Daß in der Not der Zeit man besonders sehnsuchtsvoll nach dem Kommen des Heiles ausschaute, ist begreiflich, und daß man sich fragte, ob nicht die Zeichen seines Anbruches vorliegen, ja daß man, wie der Verfasser des Buches Daniel, die Zeit zu berechnen suchte, ist nicht zu verwundern. Aber ebenso läßt sich verstehen, daß sich die Stimmung der Angst und des Schreckens der Gemüter bemächtigte, wenn die Vorboten des Gerichtes sich zu zeigen schienen, wie aus Joel zu ersehen ist. Der Weg zum Lichte führte eben durch tiefes Dunkel, der Weg zum Glück durch schwere Drangsal und Not, und das Ziel konnte nur erreichen, wer in Not und Drangsal aushielt und festblieb, nicht nur vor dem Gerichte bebte, sondern an dessen Kehrseite, die herrliche glückliche Endzeit, glaubte. Darum wurden auch die Wünsche lebendig, Gott möchte die Tage des Gerichtes verkürzen und das Kommen des Heiles beschleunigen.

Solche hohe Erwartungen hegte die israelitische Gemeinde, die nach dem Exil in Jerusalem sich gegründet hatte; ihr stand fortwährend die goldene Zukunft vor der Seele und sie hat ausgeschaut nach den Ereignissen der letzten Zeit, die sie herbeiführen sollten. Sie hat manche schwere Not und Drangsal durchgemacht und sie als Wehen der goldenen Zeit gedeutet, aber das Kommen derselben, die Erfüllung ihrer Hoffnungen, nicht gesehen. Warum? Weil sie sich an die Ausgestaltung der Verkündigung der alten Propheten durch die Schriftgelehrten, an das spätere Gemälde hielt und dieses Gedankengebilde in der Wirklichkeit sehen wollte und weil sie darob vergaß, was dieses Gemälde darstellte und was dem Gedankengebilde zugrunde lag, jene hohe und gewisse Überzeugung der alten Propheten von dem Siege der ewigen unvergänglichen Macht des geistigen und sittlichen Prinzips, welche in ihrem Gott sich kundgetan hatte. Wer darauf schaut und dafür ein Verständnis hat, der wird jenen alten Propheten recht geben: sie haben recht gesehen, wenn sie in und über der vergänglichen Welt etwas Ewiges, das siegen muß,

das Heil der Religion, erkannt haben, und vor allem haben sie recht, daß das goldene Zeitalter anbricht, ja schon angebrochen ist, wenn in den Herzen der Menschen die Erkenntnis dieser geistigen sittlichen Macht Gottes in voller Klarheit aufgegangen ist und diese göttliche Kraft von innen heraus den Willen des Menschen lenkt.

Das israelitische Ephod.

Von

E. Sellin.

Es gibt wenige Probleme in der biblischen Archäologie, bezüglich derer die Ansichten der Forscher so sehr divergieren wie bezüglich des altisraelitischen Ephod. Das ist um so verwunderlicher, da es sich nicht um ein Objekt handelt, welches vielleicht zufällig einmal erwähnt würde, sondern welches uns im Buche Exodus eingehend beschrieben wird, welches im Kultus der Richter- und ältesten Königszeit eine große Rolle gespielt hat, wovon seine etwa zwölfmalige Erwähnung Zeugnis ablegt. Die Schwierigkeit der Erklärung ist aber dadurch herbeigeführt, daß es zunächst den Anschein hat, als handle es sich gar nicht um ein und dasselbe Objekt, daß vielmehr dasselbe Wort drei ganz verschiedene Gegenstände zu bezeichnen scheint, nämlich in der nachexilischen Priesterschrift einen Teil des hohenpriesterlichen Amtskleides, in der Zusammensetzung mit בַּד ein leinenes Priesterkleid schlechthin und an allen sonstigen Stellen ein (mit Metall überzogenes) Gottesbild. Diese Ansicht, die gegenwärtig als die herrschende bezeichnet werden muß, hat aber bis auf den heutigen Tag immer noch Widerspruch gefunden. Ja, neuerdings sind zwei gründliche Abhandlungen, die sich mit dem Problem beschäftigt haben, nämlich von Lotz (Artikel „Ephod“ in der *Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche*) und Foote (im *Journal of Biblical Literature* vol. XXI, Part I, 1902) zu einer entschiedenen Ablehnung gelangt.

Vielleicht gelingt es, durch das Hervorkehren einiger neuer Gesichtspunkte diesen doch geradezu ungereimt erscheinenden Widerstreit der Meinungen zu heben. Wollen wir zu einem zuverlässigen Resultate gelangen, so kann der einzige Weg der Untersuchung nur der sein, daß wir von den eingehenden jüngeren Nachrichten rückwärts gehn zu den kürzeren älteren. Dabei haben wir natürlich stets im Auge zu behalten, daß ein Rückschluß nur mit größter Vorsicht zu vollziehn ist, da auch innerhalb derselben Religion bei kultischen Institutionen sich nicht nur die Ausdeutung, sondern auch die Form im Laufe der Jahrhunderte ändert. Aber andrerseits bestätigt die Kultgeschichte aller Völker, daß gerade auf dem Gebiete, um das es sich hier handelt, auf dem der kultischen Trachten, neben allen mit der Mode wechselnden Änderungen und neben allen Umdeutungen sich altertümliche Gewohnheiten halten durch die Jahrtausende hindurch (man vergl. daraufhin die ägyptische, die römisch-, die griechisch-katholische Priestertracht usw.). Allerdings wird sich uns ergeben, daß gerade das bis jetzt für sicher gehaltene auch noch der Nachprüfung bedarf, daß aber, nachdem dieselbe vollzogen ist, auch das zuvor Unsichere sich zu klären beginnt.

I. Das hohepriesterliche Ephod.

Exod. 28, 4 werden die 6 Stücke genannt, die die hohepriesterliche Kleidung ausmachen: Brustschild, Ephod, Obergewand, Untergewand aus gewürfeltem Stoff, Kopfbund und Gürtel. Das wichtigste unter diesen ist offenbar das Ephod, mit dem daher in v. 6 im Unterschiede von v. 4 die Einzelschilderung beginnt. Es besteht aus 3 Stücken, dem eigentlichen Ephod (v. 6), den beiden Schulterstücken (v. 7) und der Binde (v. 8). So allgemein das jetzt anerkannt ist im Gegensatze zu der früheren sich an die LXX anlehnenden Auffassung, wonach das Ephod die Schulterstücke selbst waren, während in v. 7, 25 und 27 beides doch deutlich unterschieden wird, so sehr herrscht Unklarheit darüber, was nun das eigentliche Ephod war. Die herrschende Anschauung ist die, daß an eine die Brust (und den Rücken?) bedeckende Weste oder Panzer zu denken sei, die unten durch den Gürtel abgeschlossen und zusammengehalten wurde. Aber schon manche Ausleger, insbesondere FOOTE S. 37f. empfanden, daß damit 28, 28f. kollidierten, und suchten sich etwa zu helfen, indem sie die

Binde höher hinauf schoben, so daß dieselbe nicht um die Taille, sondern um die Brust herum lief.

Indes den einzig richtigen Weg hat HOLZINGER im *Kurzen Hand-Commentar z. a. T.* z. St. gewiesen: das eigentliche Ephod war kein Brustpanzer, sondern ein Lendenschurz. Ich führe die Argumente auf, wie sie sich mir noch über seine Beweisführung hinaus ergeben haben: a) das für die Anlegung gebrauchte Verbum neben dem verb. denom. אָפַד ist חָגַר vgl. Lev. 8, 7, das von der Umgürtung der Hüften mit dem Gürtel, dem Sack, dem Schurz gebraucht wird vgl. II a. b) Das Ephod wird nach 28, 8; 29, 5 mittels einer Binde oder eines Gürtels, der mit dem Ephod zusammengewoben ist, umgelegt. So natürlich das ist bei einem von den Hüften herunterhängenden Schurze, so widersinnig wäre es bei einer nach oben gehenden Weste, die dann doch noch wieder durch Haken oder Schnüre vor dem Auseinanderfallen auf dem Rücken hätte geschützt werden müssen. c) Die untere Seite des Brustschildes, an die die beiden unteren Ringe gesetzt werden sollen, wird in v. 26 im Unterschiede von der oberen (v. 23) bezeichnet als אֶל־עֵבֶר הָאֵפוֹד d. i. die dem Ephod zugekehrt ist. Gewöhnlich deutet man die Worte in dem Sinne „die innere Seite", aber das besagt ja erst das בַּיְתָה, welches in diesem Falle überflüssig wäre. Ist jenes richtig, so kann das Ephod nicht die Brust, sondern nur die Hüften umschließen. d) Die Ringe, die mit diesen beiden korrespondieren, sollen nach v. 27 sitzen „auf den beiden Schulterstücken des Ephods, unten, auf seiner Vorderseite, bei seiner (des Ephods) Verbindungsstelle (mit den Schulterstücken) oberhalb der Binde des Ephods". Diesen Vers hat noch keiner befriedigend erklären können, der in dem Ephod eine Brustbedeckung sah. Denn wenn die Ringe, die denen an der unteren Seite des Brustschildes entsprechen, auch noch auf den Schulterstücken sitzen, nicht auf dem eigentlichen Ephod, und zwar gerade da, wo jene mit dem Gürtel des Ephod zusammenstoßen, so muß das Ephod selbst doch erst von der Taille abwärts laufen, die Schulterstücke aber zwei auf dem Rücken zusammengenähte Gurten sein, die nach vorne über die Schultern laufen und beim Hüftgürtel das eigentliche Ephod berühren, d. h. an dasselbe genäht sind (vgl. v. 7b, wo nach LXX יְחֻבָּרוּ zu lesen ist und v. 27b). e) Als Zweck der Befestigung mit den Ringen wird in v. 28b bezeichnet, daß das Brustschild „über dem Gürtel des Ephod sei und nicht von über dem Ephod verrückt werden soll". Daß hier das עַל

so zu übersetzen ist und nicht, wie meistens geschieht, „auf", zeigt v. 27 evident. Danach sitzen die beiden unteren Ringe „auf den beiden Schulterstücken", aber „oberhalb des Gürtels". Also kann das חֹשֶׁן beim besten Willen nicht auf dem Gürtel sitzen. Und geradeso steht es mit dem מֵעַל. Bei der gewöhnlichen Übersetzung „von auf" deutet man das auf eine seitliche Verrückung, aber, wäre das Ephod ein Brustpanzer, so bliebe das Brustschild bei einer solchen doch immer noch über dem Ephod hängen. Das Brustschild berührt vielmehr gerade den oberen Rand des Gürtels, einer Verrückung nach oben hin und damit einer Trennung vom Ephod soll vorgebeugt werden[1]. f) Auch das עַל לִבּוֹ in 28, 29 kommt bei unserer Deutung noch besser zu seinem Rechte; sonst säße das Brustschild auf dem Ephod. g) Die Analogie von v. 42f. erfordert, daß auch die hohepriesterliche Tracht eine spezielle Bedeckung der Schamteile in sich schloß, vgl. Ez. 44, 18. h) Schon hier mag darauf hingewiesen werden, daß die eigentliche Priestertracht in Ägypten der Lendenschurz war. Näheres in II e.

Nach alledem kann kaum ein Zweifel sein, daß das wichtigste Stück am nachexilischen hohenpriesterlichen Ephod ein aus Goldfäden, Purpur, Karmesin und Byssus zusammengewirktes Lendentuch war, das mittels eines aus gleichem Stoffe, aber vielleicht mit anderem Muster darum oder besser darauf gewobenen Gürtels um die Hüften gegürtet und an das vorne ebenfalls aus jenen Stoffen zwei Gurten genäht waren, die über die Schultern liefen und sich auf dem Rücken trafen. Über den Zweck dieser läßt sich mit Sicherheit nur sagen, daß sie in erster Linie das Brustschild tragen und in enger Verbindung mit dem Ephod halten sollten. Außerdem tragen sie nach v. 9f. zwei Schohamsteine. Das Abzeichen der Würde auf der Schulter zu tragen, ist alte Sitte, vgl. Jes. 9, 5; 22, 22; aber ob dasselbe gerade von jeher so aussah, ist fraglich, jedenfalls stoßen sich die beiden Steine etwas mit denen auf dem Brustschild.

Dieses חֹשֶׁן (vgl. חָשַׁן) erscheint als eine viereckige Tasche, zur Aufnahme der Urim und Tummim bestimmt. Dieser praktische Zweck

[1] HOLZINGER sieht wegen des Pluralis וְרִכְסוּ im Gegensatz zu der sonst meistens gebrauchten 2. Person den Vers als eingeschoben an, doch vgl. v. 4—6. Freilich ist möglich, daß er erst aus 39, 21 hierher gekommen ist. Aber beweiskräftig bleibt er auch dann. „Ringe des Ephod" wird hier gesagt im Sinne von v. 4 im Gegensatz zu denen des חֹשֶׁן

ist natürlich das älteste, die daraufgesetzten Steine sind eine spätere dekorative Zutat, aus welcher Zeit, das wissen wir nicht, jedenfalls erst aus einer solchen, da ein Priester als Repräsentant des ganzen Volkes galt[1]. Der Umstand, daß die Tasche aus demselben Stoffe wie das Ephod gewirkt ist, zeigt, daß sie, obwohl ein selbständiges Objekt, seit alters engstens mit diesem zusammenhängt, vgl. bes. 28, 28. Auch das מְעִיל aus blauem Purpur wird durch die Bezeichnung als מְעִיל הָאֵפוֹד in engere Beziehung zu dem Ephod gesetzt als die übrigen Stücke der hohenpriesterlichen Kleidung, die uns hier nicht weiter interessieren. Doch schon allein darin, daß der Lendenschurz über dem Me'îl getragen wird vgl. Lev. 8, 7, also nicht mehr seiner ursprünglichen Bestimmung entsprechend, zeigt, daß er das Ältere ist, daß er durch das Aufkommen der späteren Tracht des Me'îl, die ihn eigentlich unnötig machte, zu einem dekorativen Stücke verblaßt ist. In Ägypten findet man ähnlich die Schurze ganz verschiedener Zeiten übereinander getragen, ja, der König trägt hier genau so die spätere Amtstracht vielfach unter dem Lendenschurze (vgl. ERMAN, *Ägypten* usw. S. 94, 286 f.).

Wie, so haben wir nun zu fragen, lassen sich bei der neu gewonnenen Deutung des hohenpriesterlichen Ephod Verbindungslinien zu dem altisraelitischen aufweisen?

II. Das altisraelitische Ephod bad.

Bezüglich des אֵפוֹד בַּד herrscht wenigstens insofern Übereinstimmung, als von allen Seiten zugegeben wird, daß dies in altisraelitischer Zeit ein Stück der Tracht oder die Tracht des amtierenden Priesters gewesen sei. Im allgemeinen denkt man an ein leinenes Gewand. Aber, daß das nicht stichhaltig ist, hat FOOTE (a. a. O. S. 11—13) bewiesen, auch hier handelt es sich um einen Lendenschurz. Ich erlaube mir, die von ihm gebrachten Argumente noch etwas zu ergänzen.

a) Auch zu dem Ephod bad wird als Prädikat nicht לָבַשׁ, sondern חָגַר gebraucht, vgl. 1 Sam. 2, 18. 2 Sam. 6, 14. Nun wird zwar dies auch bei Kleidern angewendet, aber nie in bezug auf das Anlegen,

[1] Der Halsschmuck des Hohenpriesters aus Memphis, auf den besonders HOMMEL, *Die altisraelitische Überlieferung* usw. S. 282 f. verwiesen hat, kann als interessante Parallele zu dem Schema der Dekoration der Tasche dienen; mit ihrem eigentlichen und ursprünglichen Zwecke hat er keinerlei Berührung

sondern nur das Aufschürzen der bereits angelegten, vgl. 2 Reg. 4, 29; 9, 1: Ex. 12, 11: Prov. 31, 17. Objekt ist dann stets מָתְנַיִם, nie das Gewand: an der einzigen Stelle, wo das scheinbar der Fall ist 2 Sam. 20, 8, ist der Text sicher verderbt; Objekte sind sonst vor allem שַׂק (etwa 15 mal), חֶרֶב (4 mal), כְּלֵי מִלְחָמָה (3 mal), אַבְנֵט (3 mal). b) Dem Samuel macht die Mutter nach 1 Sam. 2, 19 im Unterschied vom Ephod bad „ein kleines Obergewand". Da jenes also kein Me'îl war und ebensowenig ein Unterkleid (כְּתֹנֶת) sein kann, scheint es sich 2, 18 überhaupt um kein Gewand, sondern um einen solchen Lendenschurz zu handeln, der beim Amtieren getragen wurde. In dem בַּד kann der Gegensatz nicht beruhen, da die Mutter natürlich ein leinenes Gewand gerade so gut hätte anfertigen können wie ein aus einem andern Stoffe bestehendes. c) Das Wort der Michal 2 Sam. 6, 20 erklärt sich nur, wenn der mit dem Ephod bad gegürtete David dadurch als ein Entblößter erschien, also kein Gewand trug. 1 Chron. 15, 27 hat diesen Vorwurf von ihm abzuwenden gesucht und ihm einen Me'îl dazu gegeben. d) Auch sonst finden sich Spuren, daß gerade die, die sich dem Dienste Gottes widmeten, in alter Zeit nur mit einem solchen Schurze bekleidet waren, vgl. 2 Reg. 1, 8. Jes. 20, 2, auch 1 Sam. 19, 24; Gen. 3, 7. e) Endlich soll hier besonders darauf hingewiesen werden, daß in Ägypten, vor allem im Neuen Reiche „kein Priester ein Obergewand oder ein doppeltes Kleid anlegte, daß sie vielmehr den einfachen, glatten Schurz trugen, wie man ihn in längst vergangenen Jahrhunderten getragen hatte. Während alle andern Stände zu moderneren Trachten übergingen, behielten sie den einfachen Schurz bei" (vgl. ERMAN, a. a. O. S. 401, 287, auch PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'antiquité* I S. 253). Ebenso aber müssen die arabischen Pilger, sobald sie das Gebiet von Mekka betreten, den Schurz anlegen, vgl. NIEBUHR, *Beschreibung von Arabien* S. 364, auch WELLHAUSEN, *Skizzen u. Vorarbeiten* III S. 117, SMITH, *Religion der Semiten* S. 334 Anm. 757 f.

Die Nachrichten über das altisraelitische Ephod bad fließen freilich nur sehr spärlich; außer den beiden schon genannten Stellen (vgl. auch 1 Chron. 15, 27, zu dem עַל vgl. Ex. 28, 43) findet es sich nur noch 1 Sam. 22, 18. Aber einmal ist hier auffallend, daß als Prädikat dabei נֹשֵׂא, nicht חָגוּר steht, und zum andern haben LXX B das בַּד nicht. Es ist dies daher wahrscheinlich zu streichen und von dem unter III zu behandelnden Ephod die Rede, welches mehrfach

mit נָשָׂא verbunden ist. Auf Grund jener beiden Stellen werden wir also nur sagen können, daß die Priester im Heiligtume und, wie das Beispiel David's zeigt, auch bei amtlichen Handlungen außerhalb desselben, bei Prozessionen usw. nur den leinenen Lendenschurz trugen. Ob sie ihn auch außerhalb des Dienstes trugen oder nicht, wissen wir nicht; nur das zeigt 1 Sam. 2, 19, daß sie in ersterem Falle jedenfalls auch ein anderes Gewand darüber oder darunter anlegten.

Eine Bestätigung, die das bisher Gesagte über allen Zweifel erhöbe, wäre nun noch gegeben, wenn die Vermutung, die FOOTE in Anlehnung an HAUPT vorgetragen hat, zuträfe, daß nämlich בַּד überhaupt nicht „Leinen", sondern „das männliche Glied" bedeute (a. a. O. S. 3 u. 47). Es läßt sich nicht leugnen, daß zwei Argumente für diese Auffassung zu sprechen scheinen, nämlich 1. Exod. 39, 28 vgl. 28, 42; 2. die LXX hat vielfach tatsächlich mit dem בַּד nichts anzufangen gewußt, bezw. es zu umgehn gesucht. Aber, um seine Deutung durchzuführen, muß FOOTE doch mehrere andere Stellen vergewaltigen. a) Besonders Lev. 6, 3; 16, 4, 23, 32 muß er in ganz unstatthafter Weise das בַּד überall als später eingedrungene Glosse ansehn, sobald es zu der priesterlichen Kleidung im allgemeinen gesetzt ist. b) Die Annahme, das בַּדִּים Ez. 9, 2, 3, 11; 10, 2, 6f.; Dan. 10, 5; 12, 6f. sei ein nur in Anlehnung an das מָתְנַיִם gebildeter Plural, ist schon deswegen zu kühn, weil dies gar nicht immer daneben steht, z. B. Dan. 12, 6; Ez. 10, 2; außerdem ist לָבַשׁ als Ausdruck der Verhüllung der Schamteile sonst nicht belegbar, auch kaum denkbar. Da nun Ez. 44, 18 tatsächlich den Priestern das leinene Gewand vorgeschrieben wird, wir dasselbe auch bei den Ägyptern und Babyloniern (vgl. ZIMMERN, *Archiv f. Religionswissenschaft* 1898, S. 297) finden, so werden wir allen Grund haben, der, wennschon schwankenden, Tradition auch in bezug auf das בַּד Glauben zu schenken und aus Exod. 39, 28 einfach zu lernen, daß dasselbe unter שֵׁשׁ subsumiert wurde, welches „Weißzeug" bedeutet und als solches Wolle, Baumwolle und Linnen unter sich begreifen konnte (vgl. DILLMANN zu Exod. 25, 4 u. 28, 42).

Obwohl wir also auf die Übersetzung „Ephod des Gliedes" verzichten und bei der alten „leinenes Ephod" verbleiben, stimmen wir in der sachlichen Erklärung, der Beziehung auf das Lendentuch durchaus mit FOOTE überein. Dieselbe bedarf nach dem oben Ausgeführten dieser Stütze nicht, sie steht auch ohne dieselbe fest.

III. Das altisraelitische Ephod.

Die eigentliche Schwierigkeit des Problems beruht nun darin, daß neben diesem nur 2 bezw. 3 mal im alten Testamente erwähnten Ephod bad häufiger, rund 10 mal, in den altisraelitischen Quellen ein Ephod erscheint, welches diese Determination nicht hat wie das von Exod. 28 und 29 und dennoch auch mit diesem nicht ohne weiteres identisch sein kann. Denn, um ganz davon zu schweigen, daß für diese Zeit die Würde des Hohenpriesters im Sinne der Priesterschrift noch nicht nachweisbar ist, womit das Reservatrecht desselben, eine solche Tracht zu tragen, hinfällt, wie wir denn auch jenes mindestens in Ophra, Nob und Dan finden, es wird nicht ein einziges Mal gesagt, daß es sich überhaupt um das Amtskleid eines Priesters handle. Jud. 17, 5 ist das Ephod vielmehr da, ehe ein Priester da ist. 1 Sam. 21, 5 trägt es der Priester in Nob nicht, sondern es befindet sich im Heiligtume, wie es auch in dem zu Ophra einen festen Platz hat, vgl. Jud. 8, 27; 1 Sam. 23, 6 trägt Ebjathar es in seiner Hand; er wie zuvor Achijja müssen es herbeibringen 1 Sam. 14, 18; 23, 9, sind also nicht damit bekleidet. Das sonstige Prädikat zum Ephod ist נָשָׂא, vgl. 1 Sam. 2, 22; 14, 3, 18 (lies nach LXX אֵפוֹד); 22, 18; 1 Reg. 2, 26 (lies אֵפוֹד statt אָרוֹן), welches ebenfalls von der Kleidung nicht gebraucht wird. Das alles macht die Deutung auf ein priesterliches Gewand geradezu unmöglich.

Nachdem das fast allgemein anerkannt war, ist es nicht zu verwundern, daß man auf die Vermutung kam, es handle sich um ein Gottesbild. Welches sind die positiven Gründe, die man dafür erbrachte? 1. Das direkteste Argument war der Hinweis auf Jes. 30, 22: „Und verunreinigen werdet ihr den Überzug eurer silbernen Schnitzbilder und die אֲפָדָה deines goldenen Gußbildes“. Der Parallelismus scheint darauf zu führen, daß אֲפָדָה hier einen metallenen, nämlich goldenen Überzug des Götterbildes bedeute. Nun wäre aber מַסֵּכַת זָהָב eigentlich ein aus Gold gegossenes Bild, das dann natürlich nicht noch wieder einen goldenen Überzug haben kann. Oder, wenn man אֲפָדַת מַסֵּכַת verbinden will, so wäre das nach Ex. 32, 4, 8; 34, 17; Deut. 9, 16; Num. 33, 52 „die gegossene אֲפָדָה“ zu übersetzen, was wiederum kein Überzug sein kann, da dieselben nicht gegossen, sondern geschlagen wurden. Danach muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die אֲפָדָה nicht ein ganzer Überzug, sondern ein

besonderer, aus Gold gegossener Teil des Götterbildes war, nach I und II etwa der Lendenschurz, der als besonders heilig angesehn wurde (צָפוּי dann etwa die Kopfbedeckung). Andrerseits kann allerdings auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß nur eine schiefe Ausdrucksweise vorliegt, מַסֵּכָה schon in dem Sinne von Bild schlechthin gebraucht wird, und der Verfasser die ganz mit Edelmetall überzogenen Bilder im Auge hat, vgl. Deut. 7, 25 usw. Aber von da aus darauf zurückzuschließen, daß Altisrael ein derartiges Jahwebild als אֵפוֹד bezeichnet habe, geht nicht an, weil dieser Abschnitt in die nachexilische Zeit gehört (vgl. DUHM, CHEYNE, MARTI z. St.), d. h. in eine Zeit, in der von dem Anlegen, dem Überziehen des hohenpriesterlichen Ephod her der Ausdruck אֲפֻדָּה im Sinne „das Überziehen" gang und gäbe war, vgl. Ex. 28, 8. 39, 5. Daraus konnte er dann natürlich leicht einmal terminus für den Überzug werden.

2. Man beruft sich auf die Kostbarkeit des Ephod von Jud. 8. Zu demselben wurden 1700 Goldsekel verwendet. Aber mit dieser Summe kommt man bei einem mit Metall überzogenen Gottesbilde geradeso ins Gedränge. 27 Kilo breitgeschlagenen Goldes ergäben ein kolossales, sicher nicht auf den Armen transportables Gottesbild. Neuerdings streichen denn auch die Anhänger der Hypothese das 1000 und lassen nur das 700 über, und tatsächlich hat in v. 26b ein Späterer erweitert und aufgebauscht. Die Zahl 700 als runde und heilige ist dann freilich erst recht bedenklich. Aber wenn schließlich auch sicher als Kern bestehn bleibt, daß eine schwere Menge Goldes für das Ephod verwendet ist, so kann daraus auf ein Bild mit keinerlei Sicherheit geschlossen werden, denn einen guten Teil kostete natürlich auch die Herstellung, die Anstellung des Priesters usw. Und, um von der Kostbarkeit des Ephod von Exod. 28 ganz zu schweigen, jeder der 200 Schilde aus Gold, die Salomo schlagen ließ, soll 600 Sekel gekostet haben, vgl. 1 Reg. 10, 16. Wenn es sich also um nichts weiter handelte als um einen kunstvoll aus Gold hergestellten Lendenschurz, derselbe könnte allein schon den Wert von 700 Sekeln gehabt haben, die Schlußfolgerung auf ein Gottesbild ist eine ganz vage.

3. Das וַיַּצֵּג Jud. 8, 27 wird mit „er stellte auf" übersetzt und soll auf ein Gottesbild führen. Aber diese Übersetzung ist einfach falsch. „Er stellte auf" würde הֵקִים heißen, vgl. Jud. 18, 30 usw. Hier ist nur eine Übersetzung am Platze: er deponierte. Die Sache ist die: הִצִּיג

heißt unmittelbar nie „hinstellen", die Grundbedeutung ist das niederlegen, niedersetzen, niederstellen, so daß etwas einen festen Platz hat (vgl. auch יָצַק hingießen). Handelt es sich also um einen schon an sich aufrecht stehenden Gegenstand, so kann es auch die Bedeutung „aufstellen" gewinnen, vgl. Gen. 43, 9 mit 47, 7, aber in dem הִצִּיג an sich liegt es nicht. Dies wird z. B. gebraucht vom Hinlegen des Felles Jud. 6, 37, von dem des neugeborenen Kindes Hos. 2, 5, vom Hinwerfen des gesprungenen, unbrauchbaren Gefäßes Jer. 51, 34 (zur Sache vgl. Hos. 8, 8), vom Zurücklassen des Viehs Ex. 10, 24, vom Überlassen von Truppen Gen. 33, 15, vom Niedersetzen der Lade 1 Sam. 5, 2; 2 Sam. 6, 17; 1 Chron. 16, 1 (es wechselt mit הֵנִיחַ 1 Sam. 6, 18, welches Ezechiel 44, 19 vom Deponieren der heiligen Kleider im Heiligtume braucht!), vom Niedersetzen des Fußes Deut. 28, 56. Die Bedeutung ist also auch hier, so lange wir nicht wissen, was das Ephod ist, lediglich: ihm einen bestimmten Platz geben.

4. Aus dem וַיִּזְנוּ אַחֲרָיו Jud. 8, 27b folgert man, daß es sich um die von der späteren Zeit als abgöttischer Kult perhorreszierte Verehrung eines Bildes handle. Nun wird dieser Ausdruck zwar von der Verehrung anderer Götter vielfach gebraucht, nie aber sonst von der eines Jahwebildes. Wohl aber findet er sich Lev. 20, 6 in bezug auf die Befragung der Totenbeschwörer; und aus Hos. 4, 12 können wir mit Bestimmtheit erschließen, daß er in prophetischen Kreisen auch von der Befragung des Staborakels gebraucht wurde.

5. Man verweist darauf, daß das Ephod Jud. 17 und 18 in Parallele zum פֶּסֶל und מַסֵּכָה gesetzt werde. Aber handelte es sich hier um eine Quelle, so würde zunächst nur daraus folgen, daß das Ephod weder ein Schnitz- noch ein Gußbild war, und ebensowenig wie die zugleich mit jenen genannten Teraphim, vgl. Gen. 31, 30ff., braucht es deswegen ein Jahwebild gewesen zu sein. Da nun aber sicher in diesen Kapiteln zwei verschiedene Quellen verarbeitet sind, von denen die eine Ephod und Teraphim, die andre Schnitzbild und Gußbild hat, so ist es überhaupt unberechtigt, eine Gleichung herzustellen, und aus der Zusammenstellung nichts weiter zu folgern, als daß es sich um Objekte handelt, die je nach der Auffassung des betreffenden Verfassers zu einem Heiligtume gehören[1]. Wenn man dann aber auf

[1] Die zweite Quelle, die פֶּסֶל usw. bietet, dürfte sogar eine tendenziöse Umgestaltung aus der Zeit nach Jerobeam sein, vgl. bes. 18, 17 mit 20, auch 17, 2 mit

die Zusammenstellung von Ephod und Teraphim in derselben Quelle verweist, die sich auch noch Hos. 3, 4 finde, so gibt uns ja das Alte Testament selbst den Fingerzeig, wie sich diese Zusammenstellung erklärt. Ez. 21, 26 nämlich hören wir, daß die Teraphim zur Einholung von Orakeln verwendet wurden, ebenso wie Pfeile und Leber, vgl. auch Sach. 10, 2. Und so wenig man aus dieser Stelle schließen darf, daß die Teraphim etwa eine Leber gewesen wären, so wenig aus jenen, daß das Ephod deswegen ein Gottesbild gewesen sei. Nur das eine ist zu folgern, daß auch jenes zur Einholung von Orakeln verwendet wurde.

6. Endlich hat man auch noch darauf verwiesen, daß nach 1 Sam. 21, 10 das Schwert Goliath's in Nob „eingehüllt war in ein Gewand hinter dem Ephod". Handelte es sich aber um ein Bild, so würde man ein עַל od. dergl. erwarten, denn Weihgeschenke wurden tatsächlich an den Götterbildern aufgehängt. Zum mindesten gestattet der Text ebenso, bei dem Ephod an ein Gewand, eine Waffe oder ein Gerät zu denken, das mit dem Schwerte Goliath's an ein und demselben großen Pflock (vgl. z. B. Jes. 22, 23f.) im Heiligtum aufgehängt war.

Man sieht, so mancherlei Argumente auch dafür erbracht sind, daß das Ephod ein Gottesbild gewesen sei, so ist doch kein einziges darunter, welches wirklich stringent wäre. Wohl aber gibt es eine ganze Reihe von Momenten, die diese Annahme einfach ausschließen.

a) Es ist von vornherein bedenklich, in bezug auf eine Reihe unsicherer Stellen eine solche Bedeutung eines Wortes zu statuieren, die sich in sicheren Stellen nie findet — und wie oft handeln besonders die Propheten von Gottesbildern! —, für die vielmehr die Sprache genügend andere Bezeichnungen hat. Vergoldete oder versilberte Gottesbilder heißen sonst einfach אֱלֹהֵי זָהָב oder א" כֶּסֶף Exod. 20, 23; 32, 31. Wird ausdrücklich von dem Überziehn des Bildes geredet, so handelt es sich um ein פֶּסֶל Jes. 40, 19; 44, 10; Jer. 51, 17. b) Nie wird erzählt, daß vor dem Ephod geopfert, nie vor allem, daß es angebetet worden sei. c) Die Erscheinung, daß dasselbe Wort ein Stück der Priestertracht und das Gottesbild bezeichnete, stände einzigartig da. Man sagt freilich, eben der Unterscheidung wegen wäre jenes א' בַּד benannt, dies wäre ein א' זָהָב oder כֶּסֶף gewesen. Aber abgesehn davon,

5 und 18, 31. Wenn in Dan schon seit alters ein Stierbild aus Edelmetall gewesen wäre, so hätte Jerobeam dort sicher kein neues aufgestellt, vgl. 1 Reg. 12, 28

daß ein solcher Ausdruck sich nie findet, das Ungereimte bliebe doch bestehn, indem das Primäre das Ephod ohne Determination, also das Gottesbild gewesen sein müßte, und man danach nicht die Priestertracht, sondern den Priester selbst hätte zum Unterschied als Ephod bad bezeichnen müssen[1]. WELLHAUSEN (*Israelitische Geschichte*[3] S. 95) hat, um dieser Schwierigkeit zu entgehn, vorgeschlagen, für das Gottesbild אֵפוֹד zu lesen und eine spätere Konfusion anzunehmen. Indes eine solche Annahme ist doch immer erst berechtigt, wenn kein sonstiger Ausweg existiert, um so mehr, da tatsächlich in einer späteren Periode das einfache אֵפוֹד sich auch als Bezeichnung eines Stückes der Priestertracht findet. Außerdem bleibt es aber höchst prekär, eine Sprache um ein Nomen zu bereichern, das von einem Verbum abgeleitet ist, welches diese Sprache in der betreffenden Periode überhaupt nicht besitzt, sondern welches erst in einer späteren als verbum denominativum auftaucht, vgl. IV. d) Ebenfalls ungünstig der Annahme eines Gottesbildes ist der Umstand, daß das Prädikat, welches wir am häufigsten bei diesem Ephod finden, נָשָׂא ist 1 Sam. 2, 28; 14, 3. 18; 22, 18; 1 Reg. 2. 26. daneben הִגִּישׁ 1 Sam. 14, 18; 23, 9. Gewiß wurden auch die Gottesbilder hie und da einmal getragen. Aber erstens waren dieselben jedenfalls so groß und schwer, besonders, wenn wir uns das Ephod nach Jud. 8 vorstellen sollen, daß ein einzelner sie gar nicht in den Schlachten usw. tragen konnte, nach 1 Sam. 23, 6 sogar in einer Hand. Zum andern ist kaum glaublich, daß, wenn wirklich ein solches Gottesbild den Saul auf seinen Kriegszügen, den David auf seinen Beutezügen begleitete, demselben ein so geringer Respekt erwiesen wurde, daß jedesmal der Gott einfach herbeigeholt wird, nicht aber der Fürst sich zu ihm begiebt. Zu Gott geht der König 1 Sam. 14, 36b; 2 Sam. 12, 16 vgl. Exod. 21, 6, das Ephod wird zu ihm geholt. Drittens hören wir, abgesehn von diesem hypothetisch konstruierten Ephod-Gottesbilde, nie etwas von dem Herumtragen von Jahwebildern in Israel, Prozessionen u. dergl. haben in diesem Volke jedenfalls nicht die Rolle gespielt wie in Ägypten und Babylon. 1 Sam. 2, 28; 14, 3; 22, 18 wird aber das „Ephodtragen" geradezu als das Wichtigste in den Amtsfunktionen der Priester angesehn. Dann ist es doch höchst auffällig, daß in den sonstigen kurzen Angaben dieser in der alten

[1] Wie z. B. in Athen die mit der Ägis bekleidete Priesterin selbst im Scherze αἰγίς genannt wurde, vgl. BACH, *De caerimoniis, in quibus homines deorum vice fungebantur* p. 7

Zeit das Tragen des Gottesbildes überhaupt nicht erwähnt wird, vgl. bes. Deut. 33, 8—11. Geradezu ausgeschlossen aber wird diese Deutung endlich durch das לִפְנֵי 1 Sam. 2, 28: der Priester trägt das Ephod vor Gott d. i. im Dienste Gottes, trägt also nicht den Gott selbst. Freilich, das Wort fehlt in der LXX, aber es wird durch das לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל 14, 3 und לִפְנֵי דָוִד 1 Reg. 2, 26 gestützt; und 1 Sam. 21, 9; 23, 6; 30, 8; Hos. 3, 4 usw. zeigen, wie auch die LXX beim Auftauchen des altisraelitischen Ephod willkürlich geändert oder Worte fortgelassen hat.

Wir sehn, daß wohl etwas mehr als ein Zweifel an der Gottesbildhypothese berechtigt ist, obwohl dieselbe nachgerade in Kommentaren und Lehrbüchern schon als selbstverständlich vorgeführt wird. Was war aber dann dies Ephod, wenn es weder ein priesterliches Gewand noch ein Gottesbild im alten Israel war?

Wir haben auszugehn von der Frage, wozu es diente. Darauf kann die Antwort nur lauten: nie zur Adoration, ausschließlich zur Orakeleinholung bezw. -erteilung. Bezüglich des Ephod von Ophra ist es durch die Parallele von Jud. 8, 27b zu Hos. 4, 12 wenigstens wahrscheinlich; von dem Ephod Micha's wird es Jud. 18, 5 gesagt; betreffs 1 Sam. 2, 28 wird es durch die Parallele von Deut. 33, 8, 10 bewiesen; 1 Sam. 14, 18, 41 (nach LXX) wird es uns ausführlich beschrieben; bezüglich des Ephod zu Nob 1 Sam. 21, 10 wird es 22, 13 von Doeg ausgesagt — der Priester hatte offenbar das Ephod vom Pflock heruntergenommen, um David das dahinter hängende Schwert zu geben — und 22, 15 von Achimelek bestätigt; desgleichen wird von David das Ephod, nachdem Ebjathar es ihm gebracht, fortwährend benutzt, um Orakel einzuholen 23, 6, 9; 30, 7; 1 Reg. 2, 26. Nie und nirgends dient es einem andern Zwecke. Ist es da, so sind die Urim und Tummim auch zugleich da, nie werden die erst gesondert herbeigeholt.

Als was haben wir uns dann das Ephod vorzustellen? Da es weiter nie beschrieben wird, müßten wir uns mit der einfachen Erklärung eines Gerätes zur Einholung von Orakeln begnügen, ohne Näheres angeben zu können, wenn uns nicht durch I und II ein bestimmter Weg gewiesen würde. Wir fanden, daß das Ephod bad ein leinener Lendenschurz, das Ephod des nachexilischen Hohenpriesters ebenfalls ein Lendenschurz war, der aber aus kostbaren Stoffen ungleich prächtiger angefertigt und engstens mit einer Orakeltasche verbunden war. Von da aus haben wir rückwärts zu schließen.

Der Fehler, der bisher fast stets von den Gegnern der Gottesbildhypothese gemacht wurde, war der, daß sie zurückschlossen, auch das altisraelitische Ephod sei ein Stück der ständigen Amtstracht des Priesters bezw. der Oberpriester gewesen. Das scheitert an den im Anfang des Kapitels besprochenen Stellen.

Das altisraelitische Ephod ist im Heiligtume deponiert (vgl. aus späterer Zeit Ez. 44, 19), es ist ein Tabu, es wird vom Priester nur angelegt und darf von ihm nur angelegt werden, wenn er im Dienste des Volkes oder eines Einzelnen Gott befragen, Orakel erteilen soll. Befindet sich das Volk auf dem Kriegspfade, der ein heiliger ist, vgl. 2 Sam. 11, 11 usw., so begleitet der Priester dasselbe mit dem Ephod, trägt es von Ort zu Ort, von Lager zu Lager, gürtet es aber auch nur um, sobald Gott die Wege weisen, eine Entscheidung geben soll. Er ist der Träger, Wächter und Anleger des Ephod, das ist seine wichtigste Funktion im Altertum, vgl. Deut. 33, 8; 1 Sam. 2, 28.

Diese Erklärung bewährt sich tatsächlich nach allen Richtungen hin. Im Unterschiede von dem leinenen Ephod, mit dem der Priester beim gewöhnlichen Amtieren umgürtet ist, beim Bewachen des Heiligtums und beim Opfern, muß er einen glänzenderen Schurz anlegen, wenn er Gott unmittelbar gegenübertritt, um ihn zu befragen, vgl. 1 Sam. 14, 36b. Gerade wie das Volk seine Kleider wäscht oder bessere Gewänder, auch Schmuck anlegt, wenn es das Heiligtum betritt, vgl. Gen. 35, 2; Ex. 3, 5; 19, 10; 33, 4; Hos. 2, 15; Jer. 4, 30; 2 Sam. 12, 20; Lev. 16, 4, auch 2 Reg. 10, 22, wie der das Orakel befragende oder den Hagg verrichtende Araber sich Kleider dazu aus dem Heiligtume leiht, die tabu sind, vgl. WELLHAUSEN a. a. O. S. 57 f.; 106; SMITH a. a. O. S. 116—181, so muß auch der Priester sich besonders rüsten, wenn er Gott am unmittelbarsten naht (vgl. auch Am. 4, 12; Hiob 38. 3; Ps. 29, 2). Und in erster Linie ist bei allen Völkern der Erde der Gottheit würdig das Gold, denn Glanz und Licht ist das Kleid, das Gott anhat Ps. 104, 1 f.

Blicken wir von diesem Resultate aus noch einmal kurz auf einzelne Stellen, an denen das Ephod erscheint. Wenn wir Jud. 8, 26 von der Kostbarkeit des Ephod lesen, so erinnern wir uns daran, daß man in Ägypten auch gerade das Vorderblatt des Lendentuches von

[1] Ähnliche babylonische Sitten siehe bei ZIMMERN, *Beiträge z. Kenntnis d. bab. Religion* III S. 131, 139 usw.; über die Tracht bei der Befragung des Orakels des Trophonius vgl. Pausanias IX 39, des Orakels zu Delphi Livius XXIII 11

der Mitte des Rückens an mit einem gefälteten Goldstoffe besetzte, ja bisweilen das ganze aus einem solchen herstellte (vgl. ERMAN a. a. O. S. 286, 94). Auch auf die überaus kostbar hergestellten und mit verschiedenen Darstellungen geschmückten Lendenschurze aus Phönizien kann verwiesen werden (vgl. PERROT a. a. O. S. 413, 428, 430, 528, 531). Bedenkt man nun, daß Lendentuch und Gürtel, vielleicht auch Schultergurten und Lostasche aus Goldstoff verfertigt werden mußten, so wird man wirklich nicht mehr auf grund der Kostbarkeit nur auf ein Bild raten können.

Wir verstehen nun auch, wie sich die Zusammenstellung des Ephod mit den Teraphim Jud. 17 und Hos 3, 4 erklärt. Mittels beider befragt man die Gottheit. Sachlich dasselbe findet sich Sach. 10, 2, denn der קֹסֵם, der hier neben den Teraphim steht, ist auch der (mittels der Pfeile) Gott Befragende, vgl. das arab. *istiqsām* (WELLHAUSEN a. a. O. S 126f.) und Ezech. 21, 26f.

Das לִפְנֵי 1 Sam. 14, 3, 18ff. „er trug das Ephod vor Israel" ist nicht lokal zu verstehn, das ist durch 1 Reg. 2, 26 ausgeschlossen, vielmehr = im Dienste, vgl. 1 Sam. 2, 28, auch Gen. 24, 51; 34, 10; 2 Sam. 16, 19. Achijja, das ist der Sinn, führt in jener Zeit das Ephod mit sich, um mittels desselben in Sachen, die das Volk bezw. den König betreffen, zu befragen. 22, 18 vgl. 2, 28 werden die Priester im allgemeinen „Ephodträger" genannt, d. h. die Leute, die das Recht und den Beruf haben, das Ephod aufzuheben, zu berühren und anzulegen, vgl. Jes. 52, 11. Der Ausdruck erinnert übrigens an den Titel, den die ägyptischen Hohenpriester führen: Träger der Schend'ot d. i. des Königsschurzes (vgl. ERMAN a. a. O. S. 291).

1 Sam. 30, 7 wird man ganz nur gerecht, wenn man annimmt, daß Ebjathar das Ephod dem David angelegt habe (vgl. das לִי und das אֶל־דָּוִד), während er selbst nur die Lostasche schüttelte (daher das אָסַף יָד 1 Sam. 14, 19). Wie also damals die Scheidewand zwischen Priestern und Laien überhaupt noch keine so schroffe war wie später, so hat der Priester damals noch bisweilen hervorragenden Laien das Ephod umgürtet, wenn sie Gott befragen wollten. Das kann nicht überraschen, da auch 2 Sam. 6 zeigt, daß David sich mit dem Ephod bad gürtet, wenn er priesterliche Funktionen verrichtet. Freilich zeigt der Spott der Michal, daß es schon damals etwas Auffallendes, ein Verstoß gegen die Mode war.

Zum Schlusse werfen wir noch die Frage auf: dürfen wir noch

über das Gesagte hinaus irgend welche Schlüsse ziehn bezüglich der Gestalt des Ephod? Haben wir bisher gesehn, daß mit Sicherheit das Ephod ein Lendenschurz war, zeigen weiter in gleicher Weise Ex. 28 wie mehrere Stellen, an denen das altisraelitische Ephod erscheint (besonders 1 Sam. 14 u. 23), daß ein Gefäß oder eine Tasche mit den Urim und Tummim muß zugegen gewesen sein, sobald das Ephod da war, so können wir mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen, daß Ephod und Tasche auch schon seit alters durch die Schultergurten verbunden waren. Bei den Ägyptern tragen solche allerdings meist nur die Götter bezw. der König, wenn er in Göttertracht erscheint (vgl. ERMAN a. a. O. S. 95; PERROT a. a. O. I S. 307), doch auch z. B. der Priester Pinachsi (bei PERROT I S. 253)[1].

Wie die Tasche in Altisrael gestaltet war, darüber kann man natürlich nur Vermutungen aufstellen; in erster Linie hängt es davon ab, was die Urim und Tummim waren. Ich kann hier nicht auf diese schwierige Frage eingehn, halte es aber für das wahrscheinlichste, daß es ursprünglich mit verschiedenen Marken versehene Pfeile waren, aus denen allmählich durch Entfernung der Spitzen Stäbe wurden (vgl. WELLHAUSEN, *Prolegomena*[3] S. 412, *Skizzen* III[2] S. 131ff.; meine *Beiträge z. isr. u. jüd. Religionsgeschichte* II S. 116ff., D. H. MÜLLER in *ZDMG* LVIII S. 784—86). Ist jene Vermutung richtig, so kann man kaum daran zweifeln, daß der Behälter ursprünglich einmal Köchergestalt hatte, wie auch beim Meisirspiel der Araber die Ribaba vermutlich eine solche besaß (vgl. HUBER, *Über das „Meisir" genannte Spiel der heidnischen Araber* S. 44). Damit würden die Schultergurten vollends verständlich. Aber wann und wie der Wechsel der Mode daraus allmählich die viereckige Tasche von Exod. 28 werden ließ, dafür fehlt uns jeder Anhaltepunkt.

IV. Die Etymologie des Wortes Ephod.

Es ist bedauerlich, daß die Etymologie des Wortes nicht sicher ist. Daß das erst Exod. 29, 5; Lev. 8, 7 auftauchende Verbum אָפַד im Hebräischen nur ein verbum denominativum ist, steht fest. Nun

[1] Daß Marduk die Schicksalstafeln auf der Brust trägt, ist bekannt; aber eine Beziehung der Lostasche zu jenen ist höchst fraglich, da das Losen mit den Urim und Tummim doch auf ganz andere Vorstellungen zurückgeht als auf die Vorausbestimmung der menschlichen Geschicke in den Gestirnen, nämlich auf Jahwe's Richten mit seinen Pfeilen, den Blitzen, vgl. meine *Beiträge* II S. 120

sind, abgesehn von ganz vagen Vermutungen ägyptischen Ursprungs, zwei Herleitungen versucht. DILLMANN (zu Exod. 28, 6) dachte an eine in פַּדָּן فَدَّان „Joch" enthaltene Wurzel פדד (binden?). Dagegen hat DE LAGARDE (*Übersicht über die im Aram., Arab. u. Hebr. übl. Bildung d. Nomina* S. 178) das arab. وِفَاد von وَفَدَ verglichen, d. i. sich als Gesandter, Unterhändler od. dergl. nahen. אֵפוֹד, etwa abgekürzt für חֹשֶׁב הָאֵפוֹד wäre demnach das Gewand der Nahung. *Mitteilungen* IV S. 17 hat jener seine Ansicht noch speziell durch das syr. ܦܘܕܐ gestützt, das eine selbständige Bildung sei, auch noch auf den وافد Vāqidī 390 (ed. WELLHAUSEN) hingewiesen, den Anwalt, welcher kommt, um die Freilassung zu erwirken.

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Etymologie überraschend stimmt zu dem, was wir als Wesen des Ephod in Altisrael gefunden haben: das Kleidungsstück, welches sich der anlegen muß, der sich im Dienste des Volkes oder eines einzelnen der Gottheit nahen will. Aber auch die DILLMANN'sche Herleitung würde unserer Deutung auf ein umgebundenes Lendentuch nur günstig sein. Dagegen fehlt jede Möglichkeit, auf etymologischem Wege die Gottesbildhypothese zu stützen.

V. Zusammenfassende Skizze der Entwicklung des Ephod.

Das Ephod ist der Lendenschurz, in dem der Priester sich Gott naht. Wie ein solcher nach israelitischer Auffassung (vgl. Gen. 3, 7) die Tracht der ersten Menschen und nachweisbar die älteste Kleidung der Ägypter und Araber war (vgl. auch noch die ägyptische Darstellung einwandernder Beduinen bei PERROT I S. 154), so erhielt er sich bei der fortschreitenden Kultur in allen diesen Völkern als die heilige Tracht[1]. Die alte Zeit galt als die heilige Zeit, die Zeit des lebendigsten Verkehrs mit Gott und wahrer Frömmigkeit.

Aber auch der Schurz machte seine Geschichte durch, wie in Ägypten, so auch in Israel. Den Toten erwies man die Ehren im Schurze aus Sacktuch, Gottesmänner umgürteten sich mit einem einfachen ledernen Schurze, und wieder anders gestaltete sich die

[1] Hier bestätigt sich der Satz von SMITH a. a. O. S. 117: „Das in späterer Zeit von den Priestern beobachtete Ritual ist nur eine Fortbildung dessen, was ursprünglich von allen Verehrern beobachtet wurde". Vgl. auch seine Ausführungen über den kultischen Gebrauch von Fellen S. 334f. und die Benutzung steinerner Messer bei der Beschneidung

Entwicklung des Schurzes, in dem man dem Volksgotte in den Heiligtümern nahte. Das Wichtigste, was man dort einholen wollte, waren seine Entscheidungen und Orakel, und hierbei, wo man ihm fragend von Angesicht zu Angesicht gegenübertrat, mußte der Schurz seiner besonders würdig, ein Abglanz seiner Herrlichkeit, mußte von Gold, Silber oder auch von Purpurstoff sein. Sobald man anfing, seinen Willen durch das Losorakel einzuholen, wurde der Behälter der Lose ein untrennbarer Begleiter dieses Ephod, wurde durch Gurten aus demselben edlen Stoffe mit ihm verbunden. Dies Ephod wurde deponiert an heiliger Stätte, war ein Tabu und durfte nur auf heiligen Pfaden vom Priester mitgeführt werden, war übrigens wohl nur an Hauptheiligtümern vorhanden, nachweisbar in Ophra, Dan und Nob. Im Unterschiede davon trug der Priester sonst im Heiligtume den einfachen, leinenen Lendenschurz. Diese Tracht, bei der der Oberkörper unbekleidet war, hielt sich aber nicht (wie z. B. bei den Ägyptern), schon allein die klimatischen Verhältnisse Palästina's machten das auf die Dauer unmöglich, auch der Priester legte — wann, wissen wir nicht — den Me'îl an, wahrscheinlich unter dem Schurze.

Allmählich begann eine Reaktion gegen die alte Art der Orakeleinholung bei den Priestern wie gegen die mittels der Teraphim. Dieselbe ging jedenfalls in erster Linie von dem neu auftretenden Nebiismus aus (1 Sam. 28, 6 beides neben einander). Während in Saul's und David's Tagen die Gottesbefragung mittels des Ephod gang und gäbe ist, ist schon auffallend, daß von Samuel nie etwas Derartiges erzählt wird. Berichtet wird uns von einem auf diese Weise eingeholten Orakel nach David's Tod überhaupt nichts mehr. Und bald macht sich eine Strömung bemerkbar, die diese ganze Art der Erkundung des göttlichen Willens als abgöttisch, als heidnisch bezeichnet. Der Prophet Hosea eröffnet, soweit unsere Quellen ersehn lassen, die Polemik, vgl. 4, 12, auch 3, 4; die Notizen Jud. 8, 27b; 1 Sam. 15, 23 (lies אֵפוֹד statt אָוֶן) zeugen von derselben Beurteilung. Sie hat gesiegt, und Deut. 18, 10 wird dies קֶסֶם, das z. B. in Jesaja's Zeit noch offiziell dürfte ausgeübt worden sein, 3, 2 vgl. Micha 3, 6f., direkt als heidnisch verboten: rein geistig soll die göttliche Offenbarung sein und nur durch den נָבִיא ergehn. In Winkeln des Landes hat sie sich nach Art von Ez. 13, 18ff. natürlich weiter gehalten, vgl. Jer. 27, 9; 29, 8; Sach. 10, 2. Aber die aus Babylon heimkehrenden Juden haben

keinen Priester mehr, der Urim und Tummim zu handhaben wüßte, vgl. Esra 2, 63.

Aber auch hier ist es gegangen wie auf manchem anderen Gebiete. Der Inhalt, der Geist, der Zweck wurde ein anderer, aber die Jahrhunderte alte Form konnte nicht verschwinden. Das, was einst praktischen, gottesdienstlichen Zwecken diente, erhielt sich als Insigne. Gerade je mehr man sich bemühte, sich auf die alte Zeit zu berufen, um so mehr fühlte man sich gedrungen, an alte Formen anzuknüpfen. So blieb auch das Ephod. Ja, dasselbe wurde immer prächtiger dekorativ ausgestaltet. Statt der vielen Ephode, die einst in den verschiedenen Heiligtümern des Landes deponiert waren, hatte man ja jetzt nur das eine, das dem jerusalemischen Hohenpriester als das Heiligste an seiner ganzen Tracht reserviert wurde[1]. Die Orakeltasche, jetzt lediglich ein Symbol für die diesem zuströmende göttliche Weisheit, wurde mit den 12 Edelsteinen besetzt, die zwei Schohamsteine wurden auf den Schulterstücken befestigt, beides der Pracht und der Repräsentanz zugleich dienend. Wann sich das im einzelnen vollzog, das hängt von der Beantwortung anderer Fragen ab. Daß die Darstellung von Exod. 28, wie sie uns jetzt vorliegt, erst nachexilischen Ursprungs ist, dürfte gewiß sein. Aber die Entwicklung ist natürlich eine allmähliche gewesen; der Salomonische Tempelbau, die Einführung des Deuteronomiums und die Bestallung des ersten Hohenpriesters unter den aus dem Exile Heimgekehrten werden Stadien in derselben bedeuten, deren Wirkung auf die Priestertracht im einzelnen aber kaum je genauer wird fixiert werden können.

[1] Nachträglich ersehe ich aus einer Notiz bei Jakob, *Der Pentateuch, exegetisch-kritische Forschungen*, S. 213 f., daß auch bereits Raschi und Raschbam in dem Ephod von Ex. 28 einen von den Hüften abwärts laufenden Schurz sahen

צבא השמים

Von

G. Westphal.

Mit dem Ausdruck צבא השמים verbinden sich im Alten Testament eine Reihe von unter sich verschiedenen Vorstellungen. Am häufigsten findet sich die Bezeichnung „Himmelsheer" für Sterne, hauptsächlich an den Stellen, wo der Kultus des Himmelsheeres, d. h. der Gestirndienst, als etwas mit der reinen Jahwereligion Unvereinbares verworfen oder verboten wird, so Dtn. 4, 19. 17, 3. 2 Kö. 17, 16. 21, 3. 5 (= 2 Chr. 33, 3. 5). 2 Kö. 23, 4 f. Zeph. 1, 5. Jer. 8, 2. 19, 13. An anderen Stellen bezeichnet צבא השמים die Gesamtheit der Sterne, ohne daß sie als Verehrungsobjekte in Betracht kämen, so Jes. 40, 26, wo die Sterne bildlich mit einem Heere verglichen werden, das Jahwe täglich mustert, ähnlich 45, 12 und Ps. 33, 6. Jer. 33, 22 wird die Zahl der Nachkommen David's mit der Größe des Heeres des Himmels verglichen. Sterne bedeutet wohl auch das צבאם Jes. 34, 4, wogegen das צבא השמים in v. 4a von Bickell, Duhm, Cheyne, Marti wohl mit Grund für eine Glosse zu צבאם gehalten wird, eingefügt, um die unterschiedliche Bedeutung von צבא an dieser Stelle von derjenigen in v. 2 zu markieren.

An belebte Wesen dagegen denken Neh. 9, 6, wo צ' הש' in Parallele gesetzt ist zu ארץ וכל אשר עליה und הימים וכל אשר בהם; allen hat Jahwe das Leben gegeben und das Heer des Himmels betet ihn an. Auch das Jes. 24, 21 angekündigte Gericht über צבא המרום במרום setzt lebende Wesen voraus. 1 Kö. 22, 19 besteht das Himmelsheer aus einer Anzahl von רוחות 21, die Jahwe's Hofstaat bei den Beratungen über

die Geschicke der Menschen bilden. Auch in Gen. 2, 1 scheint es sich wegen des Zusatzes וארץ um den irdischen Wesen entsprechende himmlische Wesen zu handeln, deren Schöpfung in Gen. 1 nicht miterzählt ist. Noch ganz andere Vorstellungen scheint Dan. 8, 10—13 mit dem צבא השמים zu verbinden, die aber für uns nicht ganz durchsichtig sind. Unter dem צ׳ הש v. 10 versteht BEHRMANN in seinem Kommentar zu Dan. nur eine „hyperbolistische Ausdrucksweise für den Hochmut des Antiochus". MARTI dagegen denkt an die Helenisierungsversuche des Antiochus Epiphanes, insofern der Versuch auch auf die Heiden zutraf, da man ja die Sterne als den Heiden zur Anbetung zugewiesen betrachtete (nach Dtn. 4, 19). Aber die Vorstellungen des Verfassers des Buches Daniel scheinen doch konkreter gewesen zu sein, da dieses Heer auch einen Anführer hat (v. 11). Vollends dunkel ist in v. 13 das צבא in Parallele mit קדש, so daß SMEND צבי lesen will (*ZAW* 1884, S. 201). Nach Ps. 103, 20 f., wo כל צבאיו in Parallele steht mit מלאכיו, neben גבורי כח, עשי דברו und משרתיו עשי רצונו, hat das Himmelsheer die Befugnis, Gott zu preisen; ähnlich Ps. 148, 1 ff., wo ebenfalls כל מלאכיו und כל צבאיו in Parallele Jahwe loben, in v. 3 werden dann die Sterne noch außerdem zum Lobpreise aufgefordert.

In dieselbe Vorstellungswelt wie das צ׳ הש gehört ursprünglich wohl auch das צבא יהוה, dessen Anführer uns Jos. 5, 14 f. begegnet. Ex. 7, 4. 12, 17. 41 und Judith 16, 13 (14) wird das israelitische Heer in der Wüste, Joel 2, 11 werden die Heuschrecken, Sap. 12, 8 (nach Ex. 23, 28, Jos. 24, 12) die Hornissen Jahwe's Heer genannt.

Der Eindruck, den wir aus dieser Mannigfaltigkeit der Vorstellungen gewinnen, ist der einer gewissen Unsicherheit über die Bedeutung des Begriffes צבא השמים und צבא יהוה. Es erweckt den Anschein, als wäre der Ausdruck die gegebene Größe, die Form, die jeder nach seiner Art mit einem Inhalte anfüllte, da die ursprüngliche Bedeutung abhanden gekommen war.

In allen semitischen Sprachen, in denen die Wurzel צבא sich findet, hängt ihre Bedeutung irgendwie mit: „Krieg führen" zusammen. Das Äthiopische, das in seiner afrikanischen Isoliertheit in manchen Punkten das Gemeinsemitische am reinsten bewahrt hat, dürfte mit seinem ፀብአ „Krieg führen" die allgemeine Bedeutung dieser Wurzel bewahrt haben; im Arabischen bedeutet صبأ etwas spezieller: „Die Truppen auf den Kampfplatz führen"; im Sabäischen findet sich צ̇בא als „Krieg, Kriegszug", und auch das assyrische *ṣābu*

„Krieger; Mann“ hängt zweifellos mit unserer Wurzel zusammen. Im Hebräischen erscheint צבא am häufigsten in der Bedeutung „Heer, Kriegsheer“, seltener als „Kriegsdienst“ oder „Kriegszug“, wie Dtn. 24, 5. Jos. 22, 12. 33. 1 Sa. 28, 1 u. a. Metonymistisch wird צבא auch gebraucht für Mühsal, Not Jes. 40, 2. Dan. 10, 1; in Hi. 7, 1. 10, 17. 14, 14 begegnet uns das Wort als pessimistischer Ausdruck für das ganze irdische Leben. Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß צבא in der Terminologie der nachexilischen Gemeinde soviel bedeutet wie „Tempeldienst“, besonders in צָבָא צָבָא Nu. 4, 23. 8, 24 u. a., oder בא לצבא Nu. 4, 39. 43 u. a. In ganz abgeblaßter Bedeutung ist Ps. 68, 12: המבשרות צבא רב gleich „Menge, Schar“.

Für das hebräische Sprachgefühl war also wohl die Bedeutung „Kriegsheer“ die nächstliegende. Die zuletzt angeführte Bedeutung „Menge, Schar“, die an sich vielleicht für die Bezeichnung der Gestirne als „Himmelsheer“ am besten passen würde, kommt deshalb nicht in Betracht, weil der so stereotype und altertümliche Ausdruck צבא השמים sich schwerlich an eine so abgeleitete und von der ursprünglichen fernliegende Bedeutung anlehnen konnte.

Für Sterne paßt der Ausdruck צבא, sei es, daß er als „Kriegsheer“ oder als „Feldzug“ zu fassen ist, an sich nicht. Auch wenn man die in der Antike geläufige Vorstellung, die in den Sternen belebte Wesen sieht, für ursprünglich ansähe, so müßten doch noch mythologische Vorstellungen hinzukommen, die in den Sternen gerade Krieger sähen. Von derartigen Astralmythologien erfahren wir nun aber innerhalb der rein hebräischen Vorstellungswelt nichts. Die Verehrung der Gestirne ist in Israel erst durch babylonische Einflüsse, und zwar, soweit sich erkennen läßt, erst seit der direkten Berührung mit der assyrischen Weltmacht im Kriege, eingedrungen. Die Tradition, die die Einführung des Gestirndienstes in Juda unter Manasse ansetzt (2 Kö. 21, 3—5), wird richtig sein. Manasse war Vasall der Assyrer und suchte durch engen Anschluß an die assyrische Kultur seine Position zu festigen. Die an sich nicht unmögliche Annahme, daß schon Ahas diesen Kult importiert habe, läßt sich aus 2 Kö. 23, 12 nicht erhärten; hier erfahren wir nur, daß ein auf dem Dache des Tempels befindlicher Söller עלית אחז hieß, von einem Altarbau erfahren wir nichts. עלית אחז ist wahrscheinlich an dieser Stelle ein gelehrter Zusatz von jemandem, der wußte, daß der Söller des Ahas auch für die Zwecke des Gestirndienstes verwendet wurde. Auch die Bewohner

des Nordreiches werden schwerlich früher den Sterndienst eingeführt haben: auf die deuteronomistische Notiz 2 Kö. 17, 16 ist nichts zu geben, umsomehr dagegen auf das Schweigen der alten Propheten, besonders des Hosea. Die Erwähnung der assyrischen Götter Sakkut und Kēwan bei Amos (5, 26, nach שִׁקּוּץ als סִכּוּת und כִּיּוּן punktiert) steht in vorexilischer Zeit ganz vereinzelt da und fällt so sehr aus der Art der Strafpredigten des Amos heraus, der nie den Kultus an sich bekämpft, sondern nur das einseitige Gewichtlegen auf den Kultus ohne Erfüllung der sittlichen Pflichten gegen Gott, daß die Echtheit des Verses starken Bedenken unterliegt; schon die ziemlich ungeschickte Anknüpfung des ונשאתם nach הגשתם spricht für Einschaltung (so auch Wlh., Cheyne, Löhr, Now., Meinhold und Marti). Ṣefanja, der unter Josia, vor der Reform, schrieb, ist der erste Prophet, der den Gestirndienst bekämpft (1, 5), und von da an findet sich die Bezeichnung צ׳ הש׳ häufig für Sterne. Schwerlich nun würde man die Sterne mit dem Ausdruck „Himmelsheer" bezeichnet haben, wenn dieser Begriff nicht schon existiert hätte, zumal die Sterngottheiten als Krieger in späterer Zeit nicht in Betracht kommen. Wir können also daraus schließen, daß der Ausdruck צבא השמים älter ist als Manasse, daß er geläufig war, ohne daß man seine eigentliche Bedeutung noch kannte. Wir müssen annehmen, daß eine andere Mythologie diesen Ausdruck geprägt hat.

„Daß von Mythologie im alten Israel so gut wie nichts bestand" (Stade, *Gesch. des V. Isr.* I, S. 630), dieser Satz wird doch m. E. etwas zu modifizieren sein. Es finden sich innerhalb der alttestamentlichen Schriften eine Anzahl von Spuren, die auf eine ziemlich ausgedehnte Mythologie hinweisen, die sich besonders mit dem Inhalte des Himmels beschäftigt hat. Wir haben hier Gedanken und Vorstellungen, die weit mehr im Zentrum des religiösen Glaubens stehen als die mehr wissenschaftlichen Interessen dienenden Kosmogonien. Diese Mythen haben das Characteristicum an sich, daß sie für uns meist ebenso rätselhaft sind, wie sie bei den Zeitgenossen als bekannt vorausgesetzt werden, daß sie sich mit der offiziellen Jahwereligion meist nur schwer vereinbaren lassen, aber doch andrerseits die Terminologie des Jahwismus beeinflußt haben durch einzelne Ausdrücke, die sich wie aufgepfropfte Reiser ohne einen natürlichen Zusammenhang ausnehmen. Ich denke dabei an Vorstellungen, wie die feurigen Rosse und Wagen, die Elias zum Himmel bringen, an den Thron Jahwe's im Himmel, die

Serafim, die Gottessöhne, und u. a. auch das Heer des Himmels. Wir haben hier Spuren einer Märchenwelt, die neben der Jahwereligion herging, die sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzte, in die jeder hineingeboren wurde, und die das Denken und Vorstellen bereits längst beherrschte, als man die offizielle Religion kennen lernte. Wir sehen, daß sich selbst ein Jesaia oder der Dichter des Hiob z. T. in dem Bannkreise dieser Mythologie befinden. Sie ist offenbar nie schriftlich fixiert worden und kommt nur ganz sporadisch an die Oberfläche, wo sie stets als ganz bekannte Größe behandelt wird, während sie für uns, die wir nur den schriftlichen Niederschlag des Denkens der Hebräer kennen, fast völlig dunkel ist.

Einen Einblick in derartige populär-mythologische Vorstellungen gewährt uns z. B. 1 Kö. 22, 19 ff.: Mika ben Jimla sieht Jahwe auf seinem Throne sitzen, das ganze „Himmelsheer" steht zu seiner Rechten und Linken, und man berät über das Schicksal des Ahab. Was uns bei dieser Erzählung in erster Linie auffällt, ist, daß Mika hier in Umrissen ein Bild zeichnet, das nach unserer Kenntnis der hebräischen Religion als ein ganz außerordentliches und eigenartiges erscheint, während der ganze Tenor der Erzählung nicht den Eindruck erweckt, als wäre ein derartiger Einblick in die himmlische Ratsversammlung Gottes etwas so ganz Neues, Ungewöhnliches.

Eine ähnliche Rolle wie hier das צבא השמים spielen in Hi. 1, 6 ff. die בני אלהים, die zusammen mit dem hier vermutlich zum ersten Male auftauchenden Satan den Hofstaat Jahwe's bilden. Auch die Serafim Jes. 6 sind zum Vergleiche heranzuziehen. Wir werden an diesen drei Stellen in eine Gedankenwelt versetzt, die sich Jahwe auf einem hohen Throne im Himmel sitzend vorstellt, zu beiden Seiten des Thrones stehen die Engelscharen, die mit Jahwe das Tun und Treiben der Menschen beobachten, ihr Schicksal beraten oder auch Jahwe Loblieder singen. Wenn wir nun von der naheliegenden Annahme ausgehen, daß wir hier eine Übertragung irdischer Zustände in den Himmel haben (cf. z. B. 1 Sa. 22, 6), so erklärt sich die Entstehung dieser Darstellung vom beratenden Hofstaate Jahwe's am natürlichsten aus der ersten Königszeit. Die Annahme, daß der Abschnitt 1 Kö. 22, 19 ff. Eintragung aus einer späteren Zeit sei, die bereits einen ausgebildeten Engelmythos besaß (so STADE in *ZAW* 1895, S. 163 und SCHWALLY ebenda 1892, S. 159—161), halte ich nicht für wahrscheinlich; die Engel begegnen uns in ähnlicher Weise schon Gen. 28, 12 (aus E),

und die Tätigkeit der 400 Propheten, sowie die Art und Weise, wie Jahwe hier zum Förderer der Lüge gemacht wird, muten doch recht altertümlich an. Wenn aber die den Thron Jahwe's umgebenden Engelscharen in dem einen Falle צבא השמים, in dem andern בני אלהים und in dem dritten שרפים genannt werden, so ist daraus zu entnehmen, daß die Namen älter sind als der Begriff, den sie ausdrücken, oder m. a. W., daß die Namen ursprünglich etwas anderes bedeuten als an den angeführten Stellen.

Die mythologische Art der בני אלהים ist durch Gen. 6, 1 ff. genugsam bekannt. In Hi. 38, 7 werden sie mit den כוכבי בקר in Parallele gestellt, unter deren Jubelgeschrei Jahwe die Welt geschaffen hat. Über die ursprüngliche Bedeutung der Serafim s. HANS DUHM: *Die bösen Geister im alten Testament.* 1904, S. 4—8. Daß nun auch das „Himmelsheer" in 1 Kö. 22 bereits eine Entwicklung hinter sich hat, ehe es zum beratenden Hofstaat Jahwe's wurde, beweist sein Name.

Die nächstliegende Bedeutung für צבא השמים wäre ein mythologisches himmlisches Heer, das wie ein irdisches Kriege führt und Schlachten kämpft. Von einem solchen haben wir nun auch einige dunkle Spuren. Als Elisa die feurigen Wagen und Rosse sieht, mit denen Elia zum Himmel fährt, ruft er aus: „Mein Vater, mein Vater, Israel's Wagen und Reiter", er ruft es plötzlich unter dem Eindruck des Geschauten, wie Kinder, die etwas Absonderliches und Unerwartetes sehen. Nur so sind die Worte zu verstehen. Die spätere Deutung der Israeliten auf Elia als ihre Hilfe, die so mächtig und erfolgreich ist, wie Israel's Reiter und Kriegswagen (2 Kö. 13, 14), ist gekünstelt und dem Bilde Elia's in 1 Kö. 19, 15 ff. völlig widersprechend (SMEND, *Altt. Relgesch.* S. 179, Anm. 2). Diese feurigen Wagen und Rosse begegnen uns nur hier, und doch sind sie gewiß keine ad hoc erfundenen Größen, sondern gehören zu einer umfassenden Mythologie. Bei ihrem Anblick kommt Elisa das himmlische Heer, das Jahwe's Kriege mitkämpft und zu dessen Ausrüstung die feurigen Wagen und Rosse gehören, in's Gedächtnis; daher der plötzliche Ausruf. Diese in den Himmel fliegenden Wagen und Kriegsrosse gehören nun zweifellos zu dem Inventar des himmlischen Kriegsheeres, auf dessen Existenz in der Mythologie wir auf Grund des Namens צ' השׁ schlossen, auch wenn Elia sie hier Israel's Wagen und Rosse nennt.

Noch deutlicher blicken auf das himmlische Heer die beiden Fragmente Jos. 5, 13—15 und Gen. 32, 2 f. In Jos. 5 ist von einem Anführer des Heeres Jahwe's die Rede, der Josua entgegentritt. Daß wir es mit einem überirdischen Wesen zu tun haben, ist zweifellos, denn der Anführer des irdischen Heeres Jahwe's ist ja Josua selbst, auch läßt die sich auf die ganze Stätte ergießende Heiligkeit (v. 15) die himmlische Natur dieses Anführers erkennen. In Gen. 32, 2 besteht das Heerlager Gottes aus den מלאכי האלהים. Hier ist der Ausdruck צבא wirklich am Platze, und da es sich um ein überirdisches Heer handelt, so werden wir schließen dürfen, daß diese beiden Bruchstücke ebenso wie die feurigen Rosse und Wagen des Elisa derjenigen mythologischen Vorstellungswelt entstammen, die den Ausdruck צבא השמים geschaffen hat. Zu beachten ist, daß der Ausdruck צבא יהוה für das irdische israelitische Heer erst in ganz späten Stellen vorkommt, nämlich in Ex. 7, 4. 12, 17 und 41, die sämtlich zu P gehören, und Judith 16, 13 (14). Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß sich die israelitischen Krieger nicht auch schon in alter Zeit als Streiter Jahwe's angesehen hätten, sondern nur, daß die Kombination des Begriffes צבא יהוה, der den Gottesnamen יהוה צבאות geprägt hat und nur eine Modifikation des geläufigeren צבא השמים ist, mit den irdischen Scharen Israel's jüngeren Datums ist. Es ist wohl zu beachten, daß in 1 Sa. 17, 26 מערכות אלהים gesagt ist, daß sich hier also die sonst übliche Terminologie nicht findet; auch scheint mir v. 45 nicht eine Erklärung des יהוה צבאות durch אלהי מערכות ישראל beabsichtigt zu sein, sondern vielmehr ein Bekenntnis: Der Gott der Schlachtreihen Israel's ist Jahwe Ṣebaōt, der álte bekannte Kriegsgott, und der Ausdruck steht auf derselben Linie, wie das Bekenntnis מערכות אלהים חיים v. 26. Es ließe sich nicht begreifen, wie aus einer so naheliegenden Vorstellung, daß צבא יהוה das israelitische Heer sei, später die Bedeutung von צבא יי (Ps. 103, 20 f., 148, 1 ff.) für Sterne entstanden wäre, der umgekehrte Fall aber läßt sich leicht begreifen.

Der Fürst des Heeres Jahwe's mit dem gezückten Schwerte ist also zweifellos der Fürst des himmlischen Heeres Jahwe's. Auch der Engel Jahwe's mit dem gezückten Schwerte in der alten Bileamerzählung (Nu. 22, 31) wird für einen Krieger dieses Heeres gehalten werden dürfen. Die heutige literarische Gestalt des kurzen Abschnittes Jos. 5, 13—15 ist nun aber schwerlich die ursprüngliche, die eigentliche Pointe, die erzählte, warum der Fürst des Heeres Jahwe's

Josua entgegentritt, ist ausgefallen. Der Grund, Josua auf die Heiligkeit des Ortes aufmerksam zu machen, genügt nicht; auch Ex. 3, 5 ist dies nur die Einleitung zu einer weit wichtigeren Mitteilung. Möglicherweise ist dieser Grund (15b) überhaupt nur aus Ex. hier eingefügt, um einen anderen Inhalt zu verdrängen, denn auf eine Wohnung Jahwe's deutet an dieser Stelle nichts. Auch das בריחו muß einen Zweck haben, der in dem jetzigen Zusammenhange der Stelle nicht mehr erkennbar ist; ein Jahweheiligtum ist in alter Zeit in Jericho nicht nachweisbar (cf. GALL, *Altisr. Kultstätten*, Beihefte zur *ZAW*, 3, S. 82 f.). Das עתה באתי v. 14 ist zum mindesten überflüssig, überhaupt sehr merkwürdig und verrät deutlich, daß hier etwas weggeschnitten ist. Es ist schade, daß uns die hier gebotene Gelegenheit, etwas Näheres über das himmlische Heer zu erfahren, durch die Ängstlichkeit der Redaktoren genommen ist. GUNKEL erinnert an das in der deutschen Märchenwelt vorhandene „wilde Heer".

Dieses Heer könnte auch der Rahmen des s. g. Segens Mose's (Dtn. 33, 2—5. 26—29) im Auge haben: Jahwe kommt mit seinen Heiligen herangeflogen, um für die Seinen zu kämpfen, er fährt am Himmel daher und in seiner Hoheit auf den Wolken. Fassen wir בידו קדשו als: Seine zum heiligen Kriege (Jes. 13, 3) aufgebotenen Kämpfer sind an seiner Seite, so würden wir קדשו auf die himmlischen Heerscharen beziehen können; übersetzen wir aber בידו: „in seiner Hand", dann wäre wohl an das irdische Heer zu denken, was zu 3a (l. עמו) besser passen würde. Die רבבות קדש, aus deren Bereiche Jahwe kommt, könnte die zurückgebliebene Heeresmacht bedeuten, aber die Worte sind sehr anfechtbar, wegen der Parallelen סיני, שעיר und הר פארן ist anzunehmen, daß auch die רבבות קדש aus irgend einem Ortsnamen, wie etwa מְרִבַת und קָדֵשׁ, entstanden sind (WLH.). Die jetzige Textgestalt der betreffenden Verse verbietet es, ernstliche Schlüsse auf den Inhalt zu ziehen.

Diese mehr oder weniger dunklen Spuren, die der Tendenz der späteren Bearbeiter der alttestamentlichen Schriften, alles Anstößige und mit der jeweilig herrschenden Form des Jahwismus Unvereinbare auszumerzen, glücklich entgangen sind — obgleich auch sie sich oft gegen ihren Willen verraten, z. B. 1 Chr. 12, 22 das מחנה אלהים — lehren uns, daß man sich in Israel von einem Heere erzählte, das oben am Himmel die Schlachten mitkämpfte, die Israel auf Erden ausfocht. Diese mythologische Vorstellung muß sehr alt sein, denn

wir sahen, daß sich in der Zeit, da der Kern von 1 Kö. 22, 19 ff. entstand, nämlich etwa in der ersten Königszeit, der Übergang vom himmlischen Kriegsheer (so noch in den Elisageschichten) zum himmlischen Hofstaat des Königs Jahwe allmählich vollzog. Die gegebene Periode, in der die Vorstellung vom himmlischen Heere Jahwe's im Volke lebendig war, ist die Zeit der Eroberungskämpfe Israel's mit den Ureinwohnern des Landes Kanaan, die Zeit, in der Jahwe besonders als Kriegsgott verehrt wurde, in der die Lade Jahwe's, das alte „kriegerische Heiligtum" der Israeliten, mit auf den Kampfplatz geführt wurde. Es ist gewiß kein Zufall, daß der Gottesname Jahwe Ṣebaōt, der doch zweifellos seine Entstehung der Vorstellung vom צ' יהוה oder צ' הש' verdankt, zu gleicher Zeit und in enger Verbindung mit diesem Kriegsheiligtume auftaucht (vgl. KAUTZSCH in *ZA IV* 1886, S. 17—22 und SEYRING ebenda 1891, S. 114—125). Die Annahme WELLHAUSEN's u. a. (s. SMEND, *Altt. Relgesch.* S. 203 f.), daß dieser Gottesname erst von Amos gebildet sei, der damit Jahwe als den Gott der kosmischen Mächte bezeichnen wolle, und daß sein Vorkommen in Sam. und Kö. auf späterer Eintragung beruhe, halte ich nicht für wahrscheinlich, denn ein einzelner Mann wie Amos bildet schwerlich einen Gottesnamen, solche entstehen vielmehr aus dem Volke selbst. Auch die Bedeutung „kosmische Mächte" für צבאות wird z. Z. des Amos schwerlich jemand verstanden haben (s. dazu auch LÖHR, *Untersuchungen zum Buch Amos*, Beihefte zur *ZA II*, 4, S. 61).

Der enge Zusammenhang des Begriffes צ' הש' mit der Vorstellung von יהוה צבאות als dem Kriegsgotte Israel's macht es nun wahrscheinlich, daß die Vorstellung vom Heere des Himmels aus genuin hebräischem Boden erwachsen ist. Die kananäischen Baale kommen wesentlich als Götter der Fruchtbarkeit des Bodens, als die Spender von „Korn, Öl und Most" in Betracht, aber die Siege über die Völker verdankte man nur Jahwe. Auch von einer Beeinflussung durch die babylonisch-assyrische Kulturwelt kann für die Israeliten, die eben erst aus der Wüste in das Kulturland eingedrungen sind, noch nicht ernstlich die Rede sein.

Möglicherweise ist das himmlische Heer aus ursprünglich meteorologischen Mächten hervorgegangen. Einen Fingerzeig für diese Entwicklung bietet uns Ri. 5, 20, wo es heißt, daß die Sterne von ihren Bahnen am Himmel aus gegen Sisera kämpfen. Da es sich in der Deboraschlacht um ein Gewitter handelt, das durch seine gewaltigen

Regenmassen den Bach Kison so anschwellen ließ, daß die Truppen des Sisera in seinen Fluten umkamen, so haben wir uns hier die Sterne als die Hilfstruppen des Gewittergottes Jahwe, also als meteorologische Mächte, vorzustellen. Vermutlich hielt die alte Zeit die Sterne für die Aufbewahrungsorte der Blitze; als Wettermacher kommen die Gestirne auch in den altarabischen Religionen vor (WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*², S. 54, Anm. 2). Auch diese Vorstellung klingt in der späteren Poesie der Hebräer noch nach, wenn z. B. Jes. 28, 2 das assyrische Heer mit rein meteorologischen Ausdrücken geschildert wird. In archaistisch-poetischen Wendungen wird Jahwe noch in spätester Zeit als der vom Sinai oder vom Himmel kommende Gewittergott geschildert (Ps. 68, 8 f. Hab. 3, 3 u. a.), und ebenso haben sich auch die Wolken. Winde und Blitze als Jahwe's Diener und Boten in der späteren Poesie erhalten (Ps. 104, 4).

Mit dieser Ri. 5, 20 zugrundeliegenden Vorstellung befinden wir uns noch nicht im Bereiche der Mythologie, vielmehr gehören die Sterne hier noch neben Regen und Wind zu den natürlichen Bundesgenossen Jahwe's als des Gewittergottes vom Sinai. Später, als dann Jahwe seiner ursprünglichen Naturbedingtheit enthoben wurde, als man in ihm den Kriegsgott verehrte, wurden auch jene mit Jahwe verbündeten Naturkräfte zu überirdischen, aber menschenähnlichen Wesen, zu himmlischen Kriegern, die in ihrer Gesamtheit das צבא השמים oder das צבא יהוה bildeten. Dieser zweifellos in der Periode der Eroberungen entstandene Ausdruck wurde dann den jeweiligen Vorstellungen von der Aufgabe und Tätigkeit der „himmlischen Heerscharen" angepaßt, so hat das צ' הש in 1 Kö. 22, 19 ff. eine beratende Tätigkeit, späterhin erhielt es die Aufgabe beständigen Lobpreises Jahwe's, so Ps. 148, 2. 103, 20 f. Als dann unter Manasse der babylonisch-assyrische Gestirndienst in Juda und Jerusalem eindrang, fand man den alten, an sich ziemlich gegenstandslos gewordenen, Ausdruck für geeignet zur Bezeichnung dieses neuen Kultobjektes.

Esmun-Asklepios.

Von

Wolf Wilhelm Grafen Baudissin.

Der Gott Esmun, dessen Name sich zuerst im siebenten vorchristlichen Jahrhundert für Phönizien keilschriftlich nachweisen läßt, dessen Kultus im phönizischen Mutterland und in den Kolonien weit verbreitet war, wird erstmals in einer sardischen Trilinguis, die dem Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts anzugehören scheint, mit dem römischen „Aescolapius“ und dem griechischen Asklepios gleichgesetzt. Aus der Art, wie hier die Identität angenommen wird, ist zu schließen, daß sie schon seit lange als feststehend angesehen wurde. Der Name Asklepios für den Esmun ist von da ab deutlicher und vielfacher bezeugt als die Benennung irgendeiner andern phönizischen Gottheit nach einer griechischen.

Worauf die Gleichsetzung der beiden Götter beruht, ist nicht überliefert. Der unverständliche oder doch mehrdeutige Name des Esmun gibt uns von seinem Wesen keine Kunde. Aussagen über die besondere Natur dieses Gottes besitzen wir nicht vor der Erörterung eines Sidoniers bei Pausanias über den „Asklepios“ der Phönizier, eine direkte Aussage über „Esmun“ nicht vor dem sechsten nachchristlichen Jahrhundert, wo Damascius ausführlich dessen Mythos erzählt. Diese späten Zeugnisse sind für sich allein nicht zu verwerten. Zwei oder drei Aussagen aus früherer Zeit verweisen allerdings auf Esmun als Heilgott oder doch als einen Gott, von dem gelegentlich eine heilende Tätigkeit ausgehend gedacht wurde, können aber darauf

beruhen, daß man ihn so ansah, weil man ihn mit Asklepios identifiziert hatte. Diese Identifizierung könnte möglicherweise eine andere Veranlassung haben als die Bedeutung eines Heilgottes.

Die folgenden Zeilen wollen versuchen, in nur skizzierender Darstellung, wie es an dieser Stelle allein möglich ist, Zusammenhänge zu zeichnen, durch die wir auf indirektem Wege zur Ermittelung der Vorstellung von Esmun und der Veranlassung seiner Identifizierung mit Asklepios gelangen könnten[1]. Mit den so gewonnenen Ergebnissen wird die Aussage des Damascius zu vergleichen und auf ihre Übereinstimmung hin zu prüfen sein.

I.

In allen Religionen wird der Gottheit gelegentlich als ein Geschenk ihrer Gnade die Heilung von Kranken und die Erhaltung der Gesundheit zugeschrieben. Aber nicht bei allen Völkern des Altertums läßt sich die Vorstellung von Göttern erkennen, deren spezielle Aufgabe Heilung und Erhaltung der Gesundheit ist.

Bei den Ägyptern ist der Gott, welcher dem Asklepios gleichgesetzt wird, Imhotep, jedenfalls — wie man auch seine Entstehung erklären mag — eine späte Gottheit, deren Kultus frühestens für das sechste vorchristliche Jahrhundert nachzuweisen ist[2]. Wohl aber waren die Priester der löwenköpfigen Göttin Sechmet Ärzte und nannten sich nach der Göttin[3].

Auf semitischem Boden weiß ich einen Spezialgott der Heilkunst mit Sicherheit nicht nachzuweisen; von verschiedenen Gottheiten wird aber ausdrücklich und mit besonderer Betonung Krankenheilung ausgesagt. In Babylonien ist Marduk, der Sonnengott von universaler Bedeutung, ein „Heilgott in allen Krankheiten und Löser jeglichen Bannes", ein Gott, „der Tote lebendig zu machen liebt"[4]. Auch Ninib

---

[1] Über das hier Vorausgesetzte s. „*Der phönizische Gott Esmun*" *ZDMG* LIX, S. 459 ff.

[2] Sethe, *Imhotep, der Asklepios der Aegypter, ein vergötterter Mensch aus der Zeit des Königs Doser*, 1902; G. Foucart, *Imhotep, Revue de l'hist. des religions*, Bd. XLVIII, S. 362—371

[3] Sethe a. a. O., S. 4. Der Mondgott Chons war gegen Ende des Neuen Reiches in Theben sehr populär und stand deshalb auch im Rufe, einmal in Krankheiten zu helfen. Darum ist er aber noch nicht ein Heilgott (freundliche Mitteilung von Professor Erman)

[4] Zimmern in: Schrader's *Keilinschr. u. das Alte Testament*[3], S. 372 f.

erscheint „neben seinem kriegerischen Charakter als gnädiger, schützender, von Bann und Krankheit heilender Gott“[1].

In Palmyra finden sich die Personennamen רפאל, ρεφελου (Genet.) „El hat geheilt“, רפבול, ρεφαβωλος und בורפא, auch ברפא aus בולרפא „Bol hat geheilt“, ferner שמרפא, wo שם Abkürzung eines Gottesnamens sein wird[2], und das Hypokoristikon רפא. In diesen Personennamen bezeichnen die Gottesnamen אל und בול den heilenden Gott wie im Babylonischen *Marduk*. In andern Fällen ist palmyrenisches בל *bēl* Name einer Gottheit, in der offenbar der assyrische Marduk kopiert ist. Deshalb hängt wohl auch der heilende Gott בול mit Bel und Marduk zusammen.

Neben diesen palmyrenischen Namen findet sich vereinzelt altaramäisch der Name ירפא = ירפא־אל „El heilt“, nämlich zweimal auf einem aus Assyrien stammenden Siegelzylinder mit einer assyrischen Darstellung der Anbetung einer Gottheit[3].

In Südarabien ist, so viel ich sehe, ebenfalls vereinzelt, der Personname *Ilī-rapa'a* „Mein Gott hat geheilt“[4] inschriftlich zu belegen. Danach liegt es nahe, die arabischen Personennamen يَرْفَاء, wie ein freigelassener ʿOmar's hieß, und يَرْفَى in demselben Sinne zu erklären mit der Annahme, daß hier „das Subjekt, ein Gott, weggelassen ist wie in manchen durch die 3. Pers. sg. ausgedrückten Namen“[5]. Da aber im Arabischen رَفَاء, رَفَا, رَفَى, so viel mir bekannt ist, nirgends „heilen“ (vom Arzte) bedeutet, sondern „flicken, reparieren“, sind immerhin Zweifel daran erlaubt, ob in den arabischen Namen ein Gottesname zu ergänzen ist, noch mehr daran, ob sie von der heilenden Tätigkeit der Gottheit nach der Art eines Arztes reden. Eine Entlehnung wird für die arabischen Namen nicht anzunehmen sein. Dagegen ließe sich für den südarabischen nach analogen Beobachtungen wohl an eine Entlehnung aus dem Aramäischen denken, nicht etwa aus dem Assyrischen, wo der Stamm רפא nicht gebräuchlich zu sein scheint. Mir ist er auf babylonisch-assyrischem Boden nur bekannt

[1] Ebend. S. 409. Ob Ningišzida ein Gott der Heilkunst, vielleicht ursprünglich ein Gott der heilkräftigen Kräuter war, wie A. Jeremias, Artikel *Vergal* in Roscher's *Lexikon der Mythologie* III, Kol. 266 andeutet, lasse ich hier dahingestellt sein

[2] Vgl. den verstümmelten Gottesnamen Σεμ . . . in einer Inschrift mit palmyrenischen Gottesnamen bei de Vogüé, *Compt. rend. de l'Acad. des Inscr.* 1903, S. 277

[3] *CIS* II, 77 [4] Hommel, *Altisraelit. Überlieferung*, S. 82

[5] So Nöldeke, *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, S. 100

in dem spät-babylonischen Namen *Nabū-rapa'*, der zugleich aramäisch umschrieben vorkommt: נבורפא[1]. Er kann unter aramäischem Einfluß gebildet sein. Wohl aber mag bei den Aramäern die Vorstellung von der Gottheit als einer heilenden aus Babylonien stammen, wofür sich namentlich jener Siegelzylinder aus Assyrien und auch der Name נבורפא geltend machen läßt.

An der Auffassung der palymrenischen Namen und des altaramäischen als Aussagen von der heilenden Tätigkeit der Gottheit wird für die uns vorliegenden Belege kaum zu zweifeln sein, da רפא auch sonst[2] im Aramäischen in der Bedeutung „heilen" vorkommt. Nach der Bedeutung des Verbums im Arabischen ist es allerdings auch für die aramäischen Namen zweifelhaft, ob sie schon ursprünglich so aufgefaßt und nicht vielmehr zuerst von irgendeiner Verbesserung verstanden wurden. Man hat ihnen aber dann jedenfalls später die besondere Beziehung auf eine heilende Tätigkeit der Gottheit gegeben. Auch unter Voraussetzung der Bedeutung des Verbums „heilen" (als Arzt) mögen freilich diese Namen von der Gottheit nicht direkt als von einem Arzte reden, sondern in übertragenem Sinne von der Heilung durch den Trost der Gottheit zu verstehn sein, etwa von dem „Ersatz eines Gestorbenen durch einen Neugebornen"[3]; sie haben aber auch dann doch gewiß für den aramäischen Sprachgebrauch zur Voraussetzung, daß man gewohnt war, von der Gottheit als von einem heilenden Arzte zu reden. Wahrscheinlicher ist vielleicht aber doch, daß die Namen verstanden wurden von der Heilung der Mutter, nach der sie eines Kindes genas (vgl. den Gebrauch von רפא im Hebräischen Gen. 20. 17).

Vielleicht gehört hierher auf phönizischem Boden der Gott unter dem Namen בעל מרפא auf Cypern[4], wenn nämlich diese Benennung wirklich in dem Sinne „heilender Baal" oder „Baal der Heilung" zu verstehn ist. Das Verbum רפא wird im Phönizischen von der heilenden Tätigkeit des Arztes gebraucht, und der Arzt heißt punisch רפא. Ortsname ist מרפא schwerlich, da es auch als phönizischer Monatsname vorkommt. Diese Gottesbezeichnung läßt sich bei der angegebenen Wortdeutung verstehn in dem appellativischen Sinne „Heilgott", sodaß der betreffende Gott noch einen andern Namen als

[1] Hilprecht, *Babylonian Expedition*, Bd. X, S. 57 [2] Nöldeke, *ZDMG* XL, S. 723
[3] So Nöldeke, *Beiträge*, S. 99 f. [4] *CIS* I, 41, 3

Eigennamen getragen haben könnte, oder auch sie ist, mit Auffassung des בעל als einer Bezeichnung des höchsten Gottes, zu beziehen auf diesen in seiner Eigenschaft als der heilende, wie bei den Griechen ein Ζεὺς Παιάν und Ζεὺς Ἀσκληπιός vorkommt. Übrigens könnte die Benennung בעל מרפא Übertragung einer griechischen Vorstellung sein.

Daß in zwei lateinischen Inschriften Jupiter Dolichenus, d. h. der Hadad oder auch Rammān des aramäischen Doliche, in Verbindung mit Aesculapius erscheint[1], möchte ich nicht zugunsten einer aramäischen oder überhaupt semitischen Vorstellung von einem Heilgott verwerten, da das Material zu gering ist und nur für die eine Inschrift, die in Numidien gefunden worden ist, die Erklärung des Aesculapius als einer semitischen Gottheit nahe liegt. Diese ist aber dann gewiß keine andere als sonst der afrikanische Aesculap, nämlich Esmun[2].

Im Alten Testament ist nicht selten von Jahwe als dem heilenden die Rede mit Formen des Verbums רפא.

Das Verbum verweist allerdings auch im Hebräischen nicht unbedingt auf die Vorstellung der ärztlichen Tätigkeit; denn das Piel und Niphal werden gebraucht von der Ausbesserung irgendeines Schadens (1 Kön. 18, 30; Jer. 19, 11) oder der Verbesserung eines Zustandes (2 Kön. 2, 21 f.; Ez. 47, 8 f. 11), ohne daß es sich um Krankheit handelt. Das Nomen מַרְפֵּא bezeichnet nicht nur die Heilung des kranken Körpers, sondern bedeutet in übertragenem Sinne, auch ohne daß das Bild der Krankheit vorliegt oder doch ohne daß es zum Ausdruck kommt, allgemein „Erquickung" und „Beruhigung", „Wohlergehn" und „Heil" (Jer. 8, 15; 14, 19; Mal. 3, 20; Spr. 4, 22; 13, 17; 16, 24), ebenso רְפָאוֹת „Erquickung" (Spr. 3, 8).

Auch in der Anwendung auf Jahwe hat רפא einmal die Bedeutung „ausbessern", Ps. 60, 4, wo von einer Heilung der Brüche der Erde nach einem Erdbeben die Rede ist. An vielen andern Stellen aber ist die Bedeutung des Heilens der Krankheit durch den Zu-

[1] S. Kan, *De Ioxis Dolicheni cultu*, Groning. 1901, S. 25 ff.

[2] Vgl. *ZDMG* LIX, S. 480. Obgleich ich durch Kan's ausführliche Darstellung davon nicht überzeugt worden bin, daß dem Jupiter Dolichenus selbst die Bedeutung eines Heilgottes eignete, ist doch nach der Darstellung einer Schlange auf einem Votivstein in Moesien für den Zeus Dolichenos (Kan a. a. O., S. 36 n. 4) denkbar, daß er gelegentlich, ebenso wie der griechische Zeus, mit Asklepios verschmolzen wurde

sammenhang gefordert. Wenn es sich dabei um die Beseitigung einer wirklichen Krankheit handelt (Gen. 20, 17; Num. 22, 13; 2 Kön. 20, 5. 8; ebenso vielleicht Ps. 30, 3 und 2 Chr. 30, 20), so weist das noch nicht hin auf die Vorstellung eines eigentlichen Heilgottes, da Jahwe, der alles verursacht, selbstverständlich auch die Genesung von Krankheit sendet. Wichtiger ist der häufige bildliche Gebrauch von רפא mit bezug auf Jahwe, wobei gedacht wird an Verbesserung oder Beseitigung von Unglück oder Sünde des Volkes oder auch des Einzelnen. Daß hier wirklich das Bild des Arztes, nicht irgendeines andersartigen Verbesserers, vorliegt, zeigt in einem Falle, Ex. 15, 26, das Partizipium רֹפְאֶךָ, das so wie hier, nur verbunden mit dem Suffix, zur Bezeichnung des zu Heilenden (רֹפְאֶךָ) sonst nicht von Jahwe gebraucht wird: „dein Arzt" in dem Sinne: „der dich vor Krankheit bewahrt"; vgl. Ps. 147, 3 הָרֹפֵא mit לְ des Objektes: „der, welcher heilt die zerbrochen am Herzen sind". Das Partizipium, absolut gebraucht, bezeichnet immer den Arzt (Gen. 50, 2; Jer. 8, 22; 2 Chr. 16, 12; vgl. Hio. 13, 4). Häufiger ist dieselbe Bedeutung des Bildes in der Anwendung des Verbums רפא auf Jahwe zu entnehmen aus der Zusammenstellung von heilen und verbinden (nämlich die Wunden) oder heilen und auflegen eines Pflasters (Jes. 30, 26; Jer. 33, 6; Hos. 6, 1; Ps. 147, 3; Hio. 5, 18). Dazu kommt die ebenfalls nicht seltene Verdeutlichung der Aussage des Heilens durch die ausdrückliche Voraussetzung des Krank- oder speziell Verwundetseins derer, die geheilt werden (Deut. 32, 29; Jes. 19, 22; 30, 26; Jer. 30, 17; Hos. 6, 1; Ps. 41, 4 f.; 103, 3; 147, 3; Hio. 5, 18; vgl. Ps. 6, 3).

Die meisten Belege für das Bild von Jahwe als dem heilenden finden sich in der spätern Literatur des Alten Testamentes, bei Jeremia und in Psalmen und einer in Jesaja II; das Bild kommt aber schon bei Hosea vor (c. 6, 1; 7, 1; 11, 3 [14. 5]; vgl. Hos. 5, 13; Jes. 6, 10).

Bei Hosea ist bedeutsam die Kombination der Aussage vom Heilen und Verbinden durch Jahwe mit der andern, daß er belebt und wiedererweckt (c. 6, 1 f.; vgl. Deut. 32, 39), da die Vorstellung von der heilenden Gottheit als der in's Leben zurückrufenden sich — wie wir gesehen haben — auch in Babylonien findet.

Das Bild der Krankenheilung klingt noch nach, wenn ohne spezielle Hinweisung auf Krankheit oder Verwundung von Jahwe's Heilung der Abtrünnigkeit seines Volkes die Rede ist in dem Sinne

von Vergebung (Jer. 3, 22; Hos. 14, 5). Daneben wird רפא allgemein von Jahwe's helfendem, tröstendem, beglückendem Tun gebraucht in dem Sinne von: „Heil bringen" (Jes. 57, 18f.; Jer. 17, 14; Hos. 7, 1; 11, 3; Ps. 107, 20; 2 Chr. 7, 14).

Zusammengefaßt wird die Vorstellung von Gott als dem heilenden in dem Namen רָפָאֵל, der an später Stelle 1 Chr. 26, 7 in einem Verzeichnis der Tempeltorhüter vorkommt und im nachalttestamentlichen Judentum seit Tob. 5, 4 (Ῥαφαήλ) als Engelname. Denselben Personnamen fanden wir in Palmyra; er mag nichthebräischen Ursprungs sein. Ihm entspricht der Ortsname יִרְפְּאֵל Jos. 18, 27, der vorisraelitisch sein könnte. Anscheinend spät ist der nur in Chronik und Nehemia vorkommende Name רָפָיָה „Jahwe hat geheilt" (1 Chr. 3, 21; 4, 42; 7, 2; 9, 43; Neh. 3, 9). Vielleicht gehören noch hierher als Hypokoristika רָפָא 1 Chr. 8, 2 (vgl. c. 4, 12) und רָפָה 1 Chr. 8, 37, wenn nicht vielleicht zu lesen wäre רָפָא nach רָפוּא Num. 13, 9[1].

Die Auffassung Jahwe's als eines Heilgottes ist ein heterogenes Element neben den Zügen eines Gewittergottes, die sich in der Anschauung von ihm erhalten haben. Die Auffassung als Gewittergott gehört zweifellos schon den ältesten Zeiten der Hebräer an, wo sie als Nomaden in der Wüste lebten. Sie stammt vielleicht aus semitischer Urzeit, da wir bei andern semitischen Völkern analoge Vorstellungen eines Gewittergottes finden. Auch der Gedanke, daß die Gottheit gelegentlich Krankheit heilt, ist ebenso wie der entgegengesetzte, daß sie mit Krankheit heimsucht, der Anschauungsweise von Naturvölkern nicht fremd. Aber die Vorstellung von der Gottheit als einer solchen, zu deren Wesen es gehört, daß sie nach der Art eines Arztes von Krankheit befreit, wird sich auf dem Boden der Kultur bei seßhaften Völkern ausgebildet haben. Es ist deshalb anzunehmen, daß die hierher gehörenden Züge in den alttestamentlichen Aussagen von Jahwe Aufnahme gefunden haben nach der Niederlassung der Hebräer in Kanaan. Spontan bei den seßhaften Israeliten ist diese Anschauungsweise schwerlich entstanden, da sie auch babylonisch, altaramäisch und palmyrenisch ist. Bei den Aramäern, speziell in Palmyra, entspricht die Ausdrucksweise, in Babylonien die Kombination von heilen und wiedererwecken den alt-

[1] So Nöldeke, *Beiträge*, S. 100

testamentlichen Aussagen[1]. Es ist also mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß die Israeliten in der Anschauung von Jahwe als einem heilenden Gott durch die Berührung mit einem nordsemitischen Kulturvolk beeinflußt worden sind. Die arabischen Personennamen, die vielleicht von einem Heilen der Gottheit reden, entscheiden nicht für eine andere Beurteilung. Auch wenn sie wirklich so zu verstehn sind, verweisen sie, weil sie vereinzelt sind und die vorausgesetzte Bedeutung des Verbums im Arabischen vereinzelt wäre, nicht auf eine feststehende Vorstellung von der Gottheit als einem Arzte.

Aus der alttestamentlichen, altaramäischen und palmyrenischen Anwendung des Verbums רפא für den heilenden Gott ergibt sich, daß das in jener sardischen Trilinguis[2], welche Esmun mit Aesculap-Asklepios gleichsetzt, von Esmun ausgesagte רפיא „er hat ihn [den die Weihinschrift darbringenden Kleon] geheilt" keineswegs auf griechischen oder römischen Einfluß zurückgeführt werden muß, vielmehr altsemitischer Vorstellungs- und Ausdrucksweise entspricht.

Verbreitung und Übereinstimmung der Aussagen auf semitischem Boden über das Heilen der Gottheit zeigen zweifellos, daß es sich nicht um ein willkürlich gewähltes Bild oder eine aller Religion eignende Anschauungsweise handelt, sondern um eine, wenn nicht bei den Semiten überhaupt, so doch bei den Nord- und Westsemiten volkstümliche Auffassung der Gottheit. Esmun in einer dem griechischen Asklepios entsprechenden Bedeutung als Heilgott würde also durchaus in semitische Vorstellungsweise hineinpassen[3].

---

[1] Auch der griechische Asklepios wurde als Totenerwecker gedacht (Welcker, *Griech. Götterlehre*, Bd. II, S. 738), wofür irgendwelcher Zusammenhang mit babylonischen Vorstellungen gewiß nicht anzunehmen ist. Die alttestamentliche Verbindung aber von heilen und wiedererwecken scheint deshalb auf einen direkten oder indirekten Zusammenhang mit jener babylonischen Vorstellung zu verweisen, weil das Alte Testament von dem Heilen durch Jahwe nur als einer seiner Äußerungen neben vielen andern oder nur bildlicherweise redet, einen eigentlichen Heilgott aber nicht kennt und weil auch die ältesten Hebräer einen Gott dieser Bedeutung nicht gekannt zu haben scheinen. Für die bildliche Redeweise liegt demnach die Annahme einer Entlehnung nahe

[2] *CIS* I, 143, 1 f.

[3] Mit dieser Auffassung des Esmun würde übereinstimmen die, so viel ich sehe, zuerst von Movers angenommene Identität des karthagischen Iolaos und des Esmun, da nach Athenäus Iolaos den Herakles in Libyen wieder zum Leben erweckt hat. Aber die nicht unmögliche Identität ist doch erst zu erweisen

II.

Auf palästinischem Boden ist als das Tier des heilenden Gottes die Schlange verehrt worden. Das ergibt sich aus der Erzählung Num. 21, 4—9, wo Mose eine eherne Schlange auf einer Stange aufstellt, damit durch den Aufblick zu ihr die Israeliten geheilt werden von den Bissen der Saraf-Schlangen. Die Erzählung will zweifellos eine Rechtfertigung des Nechuschtan geben, des ehernen Schlangenbildes, das nach der Angabe II Kön. 18, 4 bis auf die Zeit Hiskia's in Juda mit Opfern verehrt wurde und von Mose hergestellt sein sollte. Das Referat des Königsbuches ist durchaus glaubwürdig wegen der Singularität des Berichteten, das zu spätern Anschauungen von den religiösen Verhältnissen der Königszeit nicht paßt. Die Zurückführung des Bildes auf Mose wird lediglich aus dem Bedürfnis entstanden sein, das der Jahwereligion nicht angemessene Gottesbild durch den ehrwürdigen Namen zu rechfertigen. Die Erzählung im Buche Numeri von den Ereignissen, wodurch die Herstellung des Schlangenbildes veranlaßt worden sein soll, ist anzusehen als eine ätiologische Legende: aus der Bedeutung des Schlangenbildes als eines heilenden wurde geschlossen auf seine Entstehung bei Gelegenheit einer Schlangenplage mit Annahme einer gewissermaßen homöopathischen Kur[1].

Daß die eherne Schlange als ein heilendes Bild angesehen wurde, sagt II Kön. 18, 4 nicht; sie könnte von Hause aus eine andere Bedeutung gehabt haben[2]. Der Name נְחֻשְׁתָּן, mag er nun von נְחֹשֶׁת „Erz" oder von נָחָשׁ „Schlange" abzuleiten sein[3], klärt uns über diese Bedeutung nicht auf. Daraus aber, daß das elohistische oder ephraimitische Erzählungsbuch in Num. 21, 4ff. dem Schlangenbild jenen Charakter beilegt[4], ergibt sich, daß zu der Zeit, wo diese Erzählung entstand, zu den Israeliten die Kenntnis von der Schlange als dem Tier einer heilenden Gottheit gelangt war. Wir haben keine Veranlassung, die Erzählung zu spätern Überarbeitungen des elohistischen

[1] S. meine *Studien* I, S. 288f.

[2] So unter andern CHEYNE, Artikel *Nehushtan* in der *Encyclopaedia Biblica* III

[3] S. darüber Artikel „*Schlange, eherne*" in HERZOG's *Realencykl.*[3], Bd. XVII

[4] Für das elohistische Buch scheint entscheidend אלהים v. 5, das sich schwerlich auf einen Redaktor zurückführen läßt. Dagegen ist יהוה v. 6ff. sehr wohl als redaktionelle Überarbeitung zu verstehn. Die Herkunft des Abschnittes ist immerhin nicht ganz sicher

Buches zu stellen; denn ganz unabhängig von dem Urteil über die Herkunft des Abschnittes Num. 21, 4ff. läßt sich die Erzählung nur entstanden denken zu einer Zeit, wo die Verehrung der ehernen Schlange bestand, also vor ihrer Beseitigung durch Hiskia. Von der zeitlichen Ansetzung des Referates Num. 21, 4ff. aus wird für die Entstehung der Erzählung noch um einiges zurückzugehn sein; denn in Num. 21, 4ff. ist nicht das Schlangenbild selbst wirksam — wie das doch wohl für eine ursprüngliche Form der Erzählung als eines eigentlichen Mythos anzunehmen ist —, sondern der Wille Jahwe's, der sich des Bildes als eines Mediums bedient.

In dem Umstand, daß das Bild dem Mose zugeschrieben und nicht wie die Maṣṣebā von Bethel in die Patriachengeschichte verwoben wurde, wird eine Erinnerung daran zu erkennen sein, daß die Israeliten den Schlangendienst nicht in Kanaan vorfanden, wie die durch die Patriarchensage geheiligten Stätten. Jene Darstellung könnte etwa darauf beruhen, daß die Israeliten den Schlangendienst bei der Einwanderung mitbrachten, sei es aus der arabischen Wüste, sei es aus Ägypten.

In Süd-Arabien sind Bruchstücke von kleinen Bronze-Schlangen gefunden worden[1], die gewiß irgendwelche religiöse Bedeutung hatten. Aus welcher Zeit sie stammen, scheint sich nicht erkennen zu lassen; ebensowenig weisen sie irgendwie auf eine heilende Gottheit hin. Mir ist überhaupt kein Anzeichen dafür bekannt, daß die Schlangen von den Arabern, denen sie allerdings als Erscheinungsform der Geister, der Dschinn, gelten, mit krankheitheilender Kraft ausgestattet gedacht worden wären. Freilich mögen unter solchen Quellen in Arabien, welche als von Schlangen bewohnt gelten, Heilquellen sein[2]. Aber die Schlange wird bei den semitischen wie bei andern Völkern zu den Wasserquellen überhaupt in eine Beziehung gesetzt[3].

Man könnte andererseits an eine alte Entlehnung des Nechuschtan aus Ägypten denken[4], wo die Schlange allgemeines Gottheits-

[1] In der Kollektion Glaser, s. D. H. Müller, *Südarabische Alterthümer im kunsthistorischen Hofmuseum*, Wien 1899, S. 64f. n. 136. 137. Die Stücke haben eine Höhe von 0,085 und 0,072 M.; der mittlere Teil hat einen „Henkel" und das Vorderteil ein Loch im Kopfende, doch wohl zum Aufhängen

[2] J. H. Mordtmann, *ZDMG* XXXVIII, S. 587; Robertson Smith, *Relig. der Semiten*, deutsche Ausg., S. 130

[3] S. Artik. „*Drache zu Babel*" in Herzog's *Real-Encykl.*[3], Bd. V, S. 10f.

[4] So Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, Bd. I, S. 146. 178f. u. a.

zeichen war. Aber speziell als das Tier einer heilenden Gottheit kommt sie hier in alter Zeit nicht vor[1]. In dieser Bedeutung scheinen also die Israeliten die heilige Schlange weder von den Arabern noch von den Ägyptern überkommen zu haben; mindestens für die Bedeutung wird eine andere Herkunft anzunehmen sein. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß die eherne Schlange der Israeliten unter ägyptischem oder anderm Einfluß bei der Einwanderung in Kanaan mitgebracht wurde; denn sie gehört schwerlich sehr hohem Altertum an. Dagegen spricht ihr vereinzeltes Vorkommen und namentlich auch die Art ihrer Rechtfertigung durch die Zurückführung auf Mose. Wäre sie wirklich sehr alt gewesen, so hätte sie ihre Rechtfertigung irgendwie in sich selbst getragen.

Das Schlangenbild war also wahrscheinlich nach der Niederlassung Israel's in Kanaan aus der Fremde entlehnt worden, was wir ebenso für die Vorstellung von Jahwe als heilendem Gott vermutet haben. Am nächsten liegt es, anzunehmen, daß das Schlangenbild bei den Israeliten, wie zumeist oder vielleicht allgemein die fremdländischen Kultusformen der vorassyrischen Periode, von den Kanaanäern her oder doch durch deren Vermittelung überkommen war. Ein erst von den Assyrern entlehntes Bild hätte man nicht schon zur Zeit Hiskia's auf Mose zurückführen können. Etwaige Zusammenhänge der ehernen Schlange mit ägyptischen Vorstellungen ließen sich bei jener Annahme erklären, da Ägypten aller Wahrscheinlichkeit nach schon frühzeitig auf die kanaanäische Religion Einfluß ausgeübt hat, wie dies später sicher der Fall gewesen ist. War das israelitische Schlangenbild von den Kanaanäern her entlehnt, so wird von diesen wohl auch seine Bedeutung als Bild der heilenden Gottheit herstammen, da sich keine Veranlassung und bis jetzt keine Möglichkeit bietet, diese Bedeutung von anderwärts her abzuleiten, sich auch nicht annehmen läßt, daß sie sich spontan bei den Israeliten gebildet habe. Die bei ihnen entstandene Legende von dem Nechusch-

[1] Die Göttin Mert-seger wurde im Neuen Reich als die Schutzpatronin der thebanischen Nekropolis von den dortigen Beamten und Arbeitern verehrt. Wie alle Göttinnen, die keine feststehende Gestalt haben, wird sie als Schlange dargestellt. Zu den Heilgottheiten kann man sie nicht zählen, obgleich sie wohl auch einmal einem, der zu ihr betete, Heilung gesandt hat. Nach einer Inschrift hat sie einem, der sich gegen sie vergangen hatte, Krankheit zur Strafe gesendet und ihn dann auf sein Flehen wieder gesund gemacht (nach einer Mitteilung von Professor Erman)

tan ist nur zu verstehn, wenn sie jene Bedeutung des Bildes als bereits vorgefunden zur Veranlassung hatte[1].

Gab es wirklich einen von den Kanaanäern verehrten Heilgott, der als Schlange dargestellt wurde, so läßt sich doch aus keinem direkten Zeugnis entnehmen, daß dies gerade Esmun war[2]. Das Bild des Asklepios mit einem Stabe, der von einer Schlange umwunden ist, auf einer Goldplaquette[3], die aus Sidon stammen und an der Stätte des Esmuntempels gefunden worden sein soll, besagt nichts; denn die Figuren der Plaquette — neben Asklepios Hygieia und Telesphoros — sind unverkennbar griechisch. Ebenso ist aus einer Münze von Sidon, aus der Kaiserzeit, die das Bild des Asklepios mit dem Schlangenstab zeigt[4], nichts zu entnehmen. Es werden aber weiterhin in anderm Zusammenhang Darstellungen zu erwähnen sein, die höchstwahrscheinlich die Schlange als das Tier speziell des punischen „Aesculap", d. i. des Esmun, zeigen.

Sonst weiß ich überhaupt bei den Phöniziern die Schlange nicht nachzuweisen in der Bedeutung des Tieres einer Heilgottheit und auch nicht bei den Babyloniern als eben die heilende Kraft einer Gottheit darstellend. Vielleicht aber ergibt sich diese Bedeutung aus einem modernen syrischen Märchen, worin der Schlangenkönig drei Erschlagene in's Leben zurückruft mit dem Lebenswasser, das eine der Schlangen für ihn geholt hat[5]. Auch hier ist die Schlange wohl zu-

[1] Die Erzählung Num. 21, 4ff. hat man kombiniert mit dem weit verbreiteten Glauben, daß eine Tierplage sich beseitigen lasse durch Herstellung eines Abbildes des Plagetiers (Frazer, *Golden Bough*[2], Bd. II, S. 427). Aber bei diesem Glauben scheint mir ursprünglich doch wesentlich zu sein, daß das Abbild beseitigt wird, was bei der ehernen Schlange nicht stattfindet. Jedenfalls kann aus dem angeführten Glauben nicht die Anschauung von dem Schlangenbild als einem heilenden nachträglich hervorgegangen sein, vielmehr ist diese Anschauung das Primäre; denn in der Erzählung ist nicht die Errichtung des Schlangenbildes, sondern das Anschauen des Bildes das die Heilung bewirkende. Also inhäriert die heilende Kraft dem Bild unabhängig von der Schlangenplage. Das Anschauen des Bildes kann nicht ein erst vom Erzähler zu der volkstümlichen Geschichte hinzugefügter Zug sein, denn gerade dadurch erscheint das Bild selbst als im Besitz der heilungbringenden Kraft, während der Erzähler diese dem vom Bild unterschiedenen Jahwe zuschreibt

[2] Über phönizische Münzen aus Cossura mit dem Bild eines Gottes, der eine Schlange in der Hand hält, s. *Studien* I, S. 276f.

[3] Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, Bd. V, S. 54f.

[4] S. über die Münze *ZDMG* LIX, S. 473f. Der mir vorliegende Abdruck zeigt deutlich die Schlange am Stabe

[5] Prym u. Socin, *Syrische Sagen und Märchen* 1881, S. 121f.

nächst Repräsentantin des Wassers; aber die Totenerweckung erinnert doch nach jenen Aussagen über Marduk an babylonische und vielleicht allgemein semitische Vorstellungen vom Heilgott.

Bei der Gleichsetzung des Esmūn mit Asklepios ist es jedenfalls von vornherein nicht unwahrscheinlich, daß Esmun durch die Schlange repräsentiert wurde; denn sie war die stehende Beigabe oder geradezu die Darstellung des griechischen Asklepios. Schlangen wurden in seinem Heiligtum zu Epidauros gehalten und der Gott in Gestalt einer lebenden Schlange um 300 v. Chr. von dort nach Rom geholt. Auch zu Kos ist durch Herondas[1] um 260 v. Chr. der lebendige δράκων im Tempel bezeugt. Da wir nun wissen, daß in einem bei den Israeliten bestehenden und wahrscheinlich von den Kanaanäern her entlehnten Kultus die Schlange den Heilgott repräsentierte, so läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten, daß auch bei den Phöniziern der Gott, den man nachmals mit dem griechischen Heil- und Schlangengott identifizierte, durch die Schlange dargestellt wurde.

Die Frage nach dem Alter dieser vermuteten phönizischen Vorstellung von einem Heil- und Schlangengott läßt sich nur beantworten, wenn wir zu der andern Frage zurückkehren, aus welcher Quelle die alttestamentliche Anschauung von Jahwe als dem heilenden stammt. Da auf babylonischem Boden heilende Götter vorkommen, so ist es möglich, daß die alttestamentliche Vorstellung indirekt auf Babylonien zurückgeht. An die Zeit der direkten Einwirkung der Babylonier oder auch der Assyrer auf Israel kann man nicht denken. Denn abgesehen von den Aussagen über Jahwe als den heilenden in der Schrift Hosea, die sich wenigstens nicht alle als Interpolationen ausscheiden lassen[2], nötigte uns die zeitliche Ansetzung der Entstehung der Legende von Num. 21, 4ff., auf die vorassyrische Periode zurückzugehn. Wohl aber wäre möglich, daß die Auffassung von Jahwe als

---

[1] *Mim.* IV, 90ff., worauf mich Professor Rud. Herzog freundlichst aufmerksam macht

[2] Ex. 15, 26 steht zwar in einem jehovistischen Stücke, fällt aber aus dem Zusammenhang heraus und enthält deuteronomistisches. Deshalb ist nicht ersichtlich und nicht wahrscheinlich, daß die Bezeichnung Jahwe's mit „dein Arzt" sehr alt ist. Trotzdem könnte die Verknüpfung dieser Bezeichnung mit dem Aufenthalt an der Quelle Mārā in der Wüste Šūr v. 22ff., wie Ed. Meyer, *Sitzungsb. d. Berl. Akad.* 1905, S. 646. Anmkg. 2 annimmt, darauf beruhen, daß bei Ṭūr auf der Sinaihalbinsel ein Heiligtum der Maraniten mit Heilquellen genannt wird. Von heilender Kraft der Quelle ist freilich in dem alttestamentlichen Bericht nicht die Rede

einem heilenden Gott indirekt dem Babylonismus entstammt durch Vermittelung der seit vorisraelitischer Zeit babylonisch beeinflußten Kultur Kanaan's. Auf babylonischem Boden fehlt es nicht an Abbildungen von mythischen Schlangen und Hinweisungen auf eine Schlangengottheit. Da indessen die Kombination mit der Schlange — so viel ich sehe — für die babylonische Vorstellung heilender Gottheiten als solcher bis jetzt nicht vorliegt, so ist speziell in der Anschauung von Num. 21, 4ff. keine Veranlassung gegeben, an Entlehnung einer israelitisch-kanaanäischen Vorstellung von der heilenden Gottheit aus Babylonien zu denken. Es wird weiterhin unter anderm Gesichtspunkt diese Frage nochmals aufzunehmen sein. Das allerdings erscheint von vornherein als sehr wohl möglich, daß die Häufung der Aussagen von Jahwe als dem heilenden in der nachexilischen Literatur nicht nur auf die damalige Stimmung des heilsbedürftigen jüdischen Volkes, sondern auch auf direkten babylonischen Einfluß zurückzuführen ist.

In der Erzählung Num. 21, 4ff. wird das heilende Schlangenbild auf oder an einem נֵס, d. i. einer Stange, errichtet. Diese Art der Aufstellung dient hier dazu, das Bild sichtbar vor die Augen der Volksmenge in der Wüste zu bringen, entspricht aber wahrscheinlich auch der Art, wie das Kultusbild der Schlange wirklich aufgestellt war. Um dieses sichtbar zu machen, mußte die Schlange irgendwie emporgehoben erscheinen.

Das Vorkommen eines derartigen Kultusbildes auf phönizischem Boden wird nahezu erwiesen durch eine längst bekannte, aber noch nicht genügend beachtete Abbildung. In Algerien ist eine Silberplatte gefunden worden, wahrscheinlich ein Diademband, deren reicher Bilderschmuck, obgleich keine Inschrift ihn begleitet, zweifellos punischer Herkunft ist[1]. Neben zwei Götterbüsten in der Mitte, die wahrscheinlich die Tanit und den Baal Hamman darstellen, ist auf beiden Seiten je eine Schlange abgebildet, die sich an einem Pfahl emporwindet. Der eine Pfahl hat auf seiner Spitze einen kurzen Querbalken, um den sich das Kopfende des Tieres schlingt. Es liegt nahe, in der Schlange eine Hinweisung auf den in Karthago neben Tanit und Baal Hamman hochverehrten Aesculap zu erkennen und dann doch

[1] S. darüber die sorgfältige Untersuchung von Phil. Berger, *La Trinité Carthaginoise, Gazette archéologique* 1879 u. 1880 und dazu 1879, Taf. 21

wohl auf den punischen Esmun[1]. Freilich zeigt sich in andern Bildern des Silberbandes griechisch-römischer Einfluß. Aber die beiden Pfähle sind viel zu dick und säulenartig, um sie für den Stab des griechischen Asklepios halten zu können; auch durch den einen Querbalken wird das unmöglich gemacht. Allerdings scheint für die Beziehung des Schlangenbildes auf den einzelnen Gott Esmun-Aesculap zunächst die Verdoppelung der Schlange Schwierigkeiten zu bereiten. Es wird auf diese Zweizahl noch mehrmals zurückzukommen sein. Aber auch wenn speziell an Esmun nicht zu denken wäre, so dient doch diese Abbildung unserer Vermutung zur Bekräftigung, daß der Nechuschtan die Nachahmung eines kanaanäischen Kultusbildes war.

Die Darstellung auf dem Silberband ist nicht etwa ägyptisch beeinflußt. Allerdings haben wir auf ägyptischem Boden eine einigermaßen analoge Darstellungsweise: in Abbildungen zu Philä finden sich Stangen, die an dem obern Ende im Rechteck mit einem Seitenholz versehen sind (nicht mit einem nach beiden Seiten vorstehenden Querholz, wie auf dem Silberband) und als Träger einer langen Reihe von heiligen Tieren und Symbolen dienen, darunter auch eine Schlange. Aber diese Schlange ringelt sich nicht an der Stange empor, sondern bewegt sich oben auf dem Seitenholz in Windungen[2]. Eher ist mit der Abbildung des Silberstreifens in Parallele zu stellen eine Darstellung aus Ninive mit zwei Schlangen an Stangen hinter einem Altar, vor dem eine Opferhandlung beginnt, als ob sie den Schlangen gelte[3]. Ob aber wirklich diese Schlangen als Gegenstände der Verehrung anzusehen sind, ist mir doch zweifelhaft, da sie an den Stangen mit Stricken oder Stäben befestigt zu sein scheinen und vielleicht in Verbindung stehn mit einem Wagen, der sich hinter ihnen befindet. Bemerkenswert könnte sein die Gemeinsamkeit der Zweizahl der Schlangen auf dem Silberband und in der Abbildung aus Ninive.

Auf einem Siegel-Zylinder aus Carneol mit hittitischen Schriftzeichen hat man die Darstellung einer Schlange an einer Stange ge-

[1] So BERGER a. a. O. 1879, S. 135f.; 1880, S. 169, der auch auf das Zusammenstimmen mit dem Schlangenbild von Num. 21, 4ff. schon hingewiesen hat. Er datiert das Denkmal aus der Zeit nach dem Beginn unserer Ära. An christlichen Einfluß auf die Darstellung der Schlangen (vgl. Joh. 3, 14f.) ist nach dem Charakter der übrigen Bilder des Silberbandes nicht zu denken

[2] ROSELLINI, *Monumenti dell' Egitto*, Bd. III, *Mon. del culto*, Tafel XXI; vgl. Taf. XXII

[3] LAYARD, *Nineveh and its remains* 1849, Bd. II, S. 469

funden[1]. Vor dem so gedeuteten Bilde steht eine menschliche Figur, anscheinend in anbetender Stellung; hinter dieser befindet sich eine Säule, die einen Halbmond trägt. In der fraglichen Darstellung ist ein dreieckiger Fuß, der zu einer Stange gehören könnte, deutlich zu erkennen. Daß der bandartige Gegenstand, der über diesem Fuße zwei Schleifen bildet, vielleicht um eine nicht sichtbare Stange herum, wirklich eine Schlange ist, halte ich nicht für ganz sicher; er hat einen Kopf, der wie ein Hirschkopf aussieht. Es erscheint mir also noch zweifelhaft, ob wir es hier wirklich mit einem Pendant zu der Schlange an einem *nēs* bei den Israeliten zu tun haben.

Daß aber die beiden Schlangen des algerischen Silberbandes den punischen Aesculap andeuten, würde noch wahrscheinlicher gemacht durch einige Münzen des Septimius Severus, Caracalla und Geta, wenn sie sich nämlich wirklich, wie man angenommen hat, auf Afrika beziehen sollten. Dies scheint mir aber keineswegs sicher zu sein. Auf den Münzen ist dargestellt, in einem Tempel stehend, ein nackter, auf zweien dieser Münzen deutlich bartloser Gott, der den schlangenumwundenen Stab des Aesculap in seiner Hand hält und von zwei sich aufrichtenden Schlangen umgeben ist. Da zwei Schlangen neben dem Schlangenstab in altgriechischen Darstellungen des Asklepios nicht vorkommen, so wäre unter der Voraussetzung der Beziehung dieser Münzen auf Afrika kaum daran zu zweifeln, daß die beiden Schlangen speziell dem punischen Aesculap, also dem Esmun, angehören[2]. Ich vermag aber nicht einzusehen, was den Zusammenhang der Münzen mit Afrika erweisen soll außer eben das Gottesbild,

[1] So W. H. Ward, der Besitzer des Siegels, der in einer Mitteilung *"Nehustan"*, *Amer. Journ. of Archaeology*, *Second Series*, Bd. II, 1898, S. 162—165, zuerst auf das Siegel aufmerksam gemacht hat. Vgl. die Abbildung nach einem Abdruck des Originals bei Messerschmidt, *Corp. Inscr. Hettitticarum*, *Mitteil. d. Vorderasiat. Ges.* 1900, 4, Taf. XLI, 1. In der Beischrift sieht P. Jensen zwei Ländernamen, Messerschmidt Götternamen

[2] Die Münzen hat auf Afrika bezogen und ihre Gottesfigur als Esmun gedeutet Babelon, *Rivista Italiana di numismatica* XVI, 1903, S. 169 ff.; *Le dieu Eschmoun*, *Compt. rend. de l'Acad. des Inscr.* 1904, S. 231 ff. Vgl. dazu *ZDMG* LIX, S. 499. Die beiden Schlangen, die Babelon für die eine Münze auf der Giebelspitze des Tempels, und die Drachen, die er auf dessen Ecken als Akroterien annimmt, sind zweifelhaft. — Wie für diese Münzen die Deutung des Gottes als Aesculap-Esmun nicht unmöglich ist, so könnte etwa auch der Gott neben einer aufgerichteten Schlange, den ein in Algerien gefundenes Basrelief zeigt, mit Fr. Lenormant, *Gazette archéologique* 1877, S. 33 und Babelon, *Compt. r.*, S. 237 als Esmun zu deuten sein

dessen Deutung als des punischen Aesculap erst festzustellen wäre. Dürfte man sie als gesichert annehmen, so könnte dann etwa auch die unbekleidete Figur zwischen zwei Schlangen auf einer Münze von Berytos mit dem Bild Elagabal's (auf dem Revers *Col[onia] Jul[ia] Aug[usta] Fel[ix] Ber[ytus]*) den Esmun darstellen[1].

Vielleicht ist für die Beurteilung der ehernen Schlange der Judäer als eines von den Kanaanäern entlehnten Kultusbildes geltend zu machen ein kleines Bronzebild einer Kobra-Schlange, das im Bereich des zu Gezer ausgegrabenen Tempels gefunden worden ist[2]. Die Schlange ist mit roher Naturalistik in gestreckter Form dargestellt. Da sie ein zu irgendeinem praktischen Gebrauch bestimmtes Gerät nicht zu sein scheint, wird sie kultische Bedeutung haben. Abgesehen aber etwa von der Rohheit der Arbeit, läßt sich, so viel ich sehe, hohes Alter der Figur nicht erkennen. Es ist deshalb kaum mit Bestimmtheit zu sagen, daß die Darstellung altkanaanäisch ist. Es kann hier die Nachahmung eines fremdländischen Kultusbildes vorliegen.

Die Schlange an der Stange in Num. 21, 4ff. erinnert an das Attribut des Asklepios, den Stab, um den sich eine Schlange windet[3]. Die Stange in Num. c. 21 könnte die dem Bedürfnis des Mythos entsprechende Vergrößerung eines Stabes sein, den das Kultusbild der Gottheit in der Hand hielt — oder wohl besser umgekehrt: das Gottheitszeichen einer Stange mit der Schlange, zuerst für sich allein bestehend, konnte, der Gottheit in die Hand gegeben, zum Stabe reduziert werden. Die Übereinstimmung zwischen dem Bilde von Num. 21, 4ff. und dem Attribut des Asklepios in der Kombination von Stange oder Stab und Schlange ist immerhin auffallend, da andern Gottheiten, wie der Hygieia, eine Schlange einfach in die Hand gegeben wird. Die Übereinstimmung kann aber durch spontane Entwickelung auf beiden Seiten entstanden sein. Daran, daß hier ein alter direkter Zusammenhang der Darstellung des Asklepios und eines

---

[1] So Babelon, *Compt. r.*, S. 233 ff., daselbst Abbildung. Aus andern Erwägungen habe ich *ZDMG* LIX, S. 500 (vgl. S. 484) in dieser Darstellung den Esmun mit einiger Sicherheit erkennen zu sollen geglaubt. Dann ließen sich von hier aus Rückschlüsse machen auf die „afrikanischen" Münzen

[2] Macalister, *Palestine exploration fund* 1903, S. 222 f. mit Abbildung

[3] Die Analogie ist schon C. A. Böttiger (*Die heilbringenden Götter* 1803, *Kleine Schriften*, Bd. I, 1837, S. 98 f.) aufgefallen

kanaanäischen Schlangengottes vorliege, ist deshalb schwerlich zu denken weil, so weit ich mir gestatten darf auf diesem Gebiet ein Urteil auszusprechen, der schlangenumwundene Stab des Asklepios kaum als sehr alt anzusehen ist. Nach der Beschreibung des Pausanias[1] stellte das von Thrasymedes (4. Jahrhundert) geschaffene heilige Bild zu Epidauros den Gott dar auf einem Throne sitzend und in der einen Hand einen Stab haltend, die andere über dem Kopf einer Schlange. Auf Münzen von Epidauros[2] und Pergamon[3] ist der Gott dargestellt sitzend und die eine Hand über einer aufgerichteten Schlange haltend oder dieser eine Schale darreichend, in der andern Hand einen Stab; oder der Stab steht für sich allein hinter dem Gott. Auf einer Münze von Trikka in Thessalien, vielleicht dem Ausgangspunkt des Asklepioskultus, hält der Gott, sitzend, den Stab in der einen Hand und reicht mit der andern einer aufgerichteten Schlange einen Vogel[4]. Daneben erscheint auf Münzen von Epidauros[5], Kos[6] und Pergamon[7] eine Schlange für sich allein in Verbindung mit Darstellungen des Asklepios. Bei den jüngsten Ausgrabungen auf Kos sind im Asklepieion „viele Fragmente von marmornen Schlangen gefunden worden, die nicht zu Stäben gehören, darunter eine ganze Anzahl Fragmente einer kolossalen, sehr sorgfältig gearbeiteten Schlange, nach dem Stil etwa viertes bis zweites Jahrhundert v. Christo“[8]. Freilich findet sich andererseits auf Münzen, namentlich häufig auf Münzen von Pergamon, seltener auf denen von Epidauros[9] und Kos[10], der schlangenumwundene Stab, entweder in dem Bilde des Gottes mit dem Schlangenstab in der Hand oder auch neben

---

[1] *L.* II, 27, 2

[2] *Catalogue of the Greek coins in the British Museum*, Bd. *Peloponnesus* n. 7 (autonom); 29. 30 (Antoninus Pius)

[3] *Catalogue etc.*, Bd. *Coins of Mysia* n. 73 (Attalus II)

[4] *Catalogue etc.*, Bd. *Tessaly to Aetolia* n. 17 (autonom)

[5] *Catalogue etc.*, Bd. *Peloponnesus* n. 27 (autonom)

[6] *Catalogue etc.*, Bd. *Coins of Caria, Cos etc.*, n. 119ff. 192ff. (autonom); 201 (Kaiserzeit)

[7] Mionnet, *Médailles antiques*, Bd. II, S. 589 n. 495; *Suppl.* Bd. V, S. 421 n. 872f.; S. 422 n. 874 (Kistophoren); *Catalogue etc.*, Bd. *Coins of Mysia* n. 84 (Königszeit); 232. 233 (Kaiserzeit)

[8] Mitteilung von Professor Rud. Herzog

[9] Epidauros: Mionnet Bd. II, S. 238 n. 62. 64 (autonom)

[10] *Catalogue etc.*, Bd. *Coins of Caria, Cos etc.*, *Pl.* XLV, 6, dazu S. XCVf.; n. 177ff. (autonom); 202. 204f. (Kaiserzeit); 241 (Hadrian); vgl. 215f. (Kaiserzeit)

einer Darstellung des Asklepios auf derselben Münze. Dieser schlangenumwundene Stab kommt schon auf autonomen Münzen vor. Unter den Münzbildern von Kos könnte das eines stehenden Asklepios, der sich auf den Schlangenstab stützt, aus dem zweiten oder ersten vorchristlichen Jahrhundert[1], wohl die Wiedergabe eines Kultusbildes sein. Da aber zu Epidauros und vielleicht auch auf Kos die lebendige Schlange als Erscheinung des Gottes galt, so ist wahrscheinlich doch sein ältestes Bild das in dem Typus von Trikka und Epidauros erhaltene mit der Schlange, die sich nicht um den Stab windet, und die Kombination von Schlange und Stab wird das spätere sein[2]. Auf den jüngern Münzen von Pergamon verdrängt der Schlangenstab die auf den ältern auch für sich allein dargestellte Schlange. Vielleicht können aus den erhaltenen Statuen berufene Beurteiler konstatieren, wie weit der Typus des Schlangenstabes zurückreicht[3]. Es scheint mir denkbar, daß die Vereinigung von Schlange und Stab rein künstlerisch motiviert ist. Der von einer Schlange umwundene „Thyrsosstab" auf Kistophoren von Pergamon wird wohl, wenn es sich hier wirklich um einen Thyrsosstab und nicht lediglich um eine besondere Form des Asklepiosstabes handelt[4], eine Nachahmung des Asklepiosstabes sein, ebenso wie noch sonst das in später Zeit verschiedentlich andern Gottheiten beigelegte schlangenumwundene Skeptron[5].

[1] Ebend. *Pl.* XLV, 6

[2] Ebenso urteilt, wie ich nachträglich sehe, über das Alter des Schlangenstabes im Verhältnis zu der vom Stabe getrennten Schlange THRAEMER, Artikel *Asklepios* in der *Real-Encycl.*, von PAULY-WISSOWA, 4. Hlbbd., Kol. 1682

[3] Es ist dabei Vorsicht geboten. Bei zwei Statuen, die offenbar auf dasselbe Vorbild zurückgehn (PANOFKA, *Asklepios u. die Asklepiaden, Philol. u. histor. Abhandl. der Berliner Akademie* 1845, Taf. III, 1; VI, 6; vgl. S. 310), umwindet das eine Mal die Schlange den Stab, während das andere Mal Stab und Schlange getrennt dargestellt sind

[4] W. WROTH, *Asklepios and the coins of Pergamon, Numism. Chronicle* 1882, S. 18f. sieht darin einen Asklepiosstab

[5] ROSELLINI, *Mon. del culto*, Taf. XVIII, 3 ist eine Gottheit abgebildet, die einen von einer Schlange umwundenen Stab in der Hand hält. Die folgenden Mitteilungen darüber verdanke ich der Güte des Herrn Professors H. SCHÄFER. Der Gott ist der Thoth der nubischen Stadt Pnubs. Die Abbildung ist aus Philä und gehört der Zeit des Tiberius an. Da der schlangenumwundene Stab in älterer Zeit auf ägyptischem Boden nicht vorkommt, so liegt wohl auch hier eine Nachahmung des Asklepiosstabes vor. Dafür spricht, daß dieser Thoth manchmal das Beiwort erhält: „der zu dem, welcher ihn ruft, kommt", das auf einen Heilgott hinweist. Dagegen kommen seit alter Zeit Göttinnenszepter vor, die von einer Schlange umwunden (und gekrönt) sind (eine Darstellung aus der Kaiserzeit a. a. O. Taf. XIX, 2; eine viel deutlichere

Wenn das durch Num. 21, 4ff. als alt bezeugte Schlangenbild an der Stange keinen geschichtlichen Zusammenhang mit dem Asklepiosstab zu haben scheint, so kann doch die Abbildung eines kanaanäischen Gottes als Schlange an einer Stange neben anderm Veranlassung gegeben haben zu seiner Identifizierung mit Asklepios, seitdem der Schlangenstab dessen Attribut war. Wir dürften dann als jene kanaanäische Schlangengottheit den Esmun denken, weil eben er tatsächlich mit Asklepios identifiziert worden ist.

Nach der Bedeutung der Stange in dem Bilde der heilenden Schlange Num. 21, 4ff. ist nicht zu fragen, wenn die Stange nichts anderes war als das Mittel, die Schlange sichtbar zu machen. Auch eine Erklärung dieser Verwendung der Schlange als der Darstellung des heilenden Gottes wird besser unterlassen, da bei sehr verschiedenen Völkern die Schlange in Verbindung mit der Heilkunst vorkommt[1]. Daß man den Nechuschtan, was immer seine Herkunft und ursprüngliche Bedeutung gewesen sein mag, als das Bild eines Heilgottes ansah, läßt sich, wenn man doch deuten will, zunächst aus jener Anschauung von der Schlange als der Repräsentantin der Wasserquelle erklären. Diese ist Spenderin der Lebenskraft[2] und damit zugleich

aus der Zeit Ramses' III. bei LEPSIUS, *Denkmäler aus Aegypten*, Abteilung III, T. 217). Diese Szepter beruhen auf dem Bilde der Göttin von Unterägypten Buto als Schlange auf einem Papyrus, der „Wappenpflanze" Unterägyptens. Bedeutung und Form der Darstellung schließen einen Zusammenhang mit dem Asklepiosstab aus

Die Nebeneinanderstellung der Abbildungen bei PANOFKA a. a. O. Taf. VIII, 7. 8 und 1. 4 legt eine Vergleichung des Stabes des Asklepios oder eines Asklepiaden auf dem dort wiedergegebenen Gemmen- und dem Vasenbild mit dem ägyptischen Götterstab, wie ihn jener Thoth in der Hand hält, nahe. Hier und dort an dem Stab eine Krücke. Die Schlange fehlt auf der Gemme und der Vase wie an dem gewöhnlichen ägyptischen Götterstab. Wenn hier wirklich an einen Zusammenhang zu denken wäre, so würde er als die Nachahmung eines ägyptischen Typus auf der Gemme und der Vase zu beurteilen sein, die für die Herkunft des Asklepiosstabes nichts besagen müßte. Aber die Ähnlichkeit ist zu gering, um überhaupt in Betracht zu kommen. Die charakteristische Form des uralten ägyptischen Götterstabes ist in jenen griechisch-römischen Darstellungen nicht zu finden: die Gestalt des Tierkopfes für die Krücke und die Verzweigung des Stabes am untern Ende

[1] S. Beispiele bei FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, Bd. III, S. 66 f.

[2] Vgl. für das häufige Vorkommen der Quellen in dieser Bedeutung im Alten Testament *Studien* II, S. 148ff., und für das „Lebenswasser" in Babylonien ZIMMERN, *Lebenbrot und Lebenswasser im Babylonischen u. in der Bibel, Archiv f. Religionswiss.* II, S. 167. 173. Die Stadtgottheit der babylonischen Stadt Dêr, eine Schlangengottheit, wird als „Herr (oder Herrin) des Lebens" bezeichnet, ZIMMERN, *KAT*[3], S. 505, Anmerkg. 10

der Heilkraft[1]. Es wird sich uns weiterhin noch eine andere Deutung der Schlange nahe legen, die mit der eben gegebenen zusammenhängen würde.

III.

Die einzige Überlieferung, die von dem Wesen des Gottes Esmun direkt redet, der von Damascius[2] erzählte Mythos, kennt die Identifizierung des Ἐσμουνος mit Asklepios und enthält wahrscheinlich noch in einem andern Namen eine Hinweisung auf ihn als Heilgott, scheint aber sonst nach dem ersten Eindruck sich auf diese Bedeutung des Gottes nicht zu beziehen.

Der späten Zeit des Damascius wegen dürfen wir seine Darstellung nur insoweit für die Erkenntnis alter Vorstellungen verwerten, als seine Aussagen mit besser bezeugten Zügen der phönizischen Religion in Übereinstimmung befunden werden.

Damascius bezeichnet den Asklepios von Berytos als „nicht griechisch oder ägyptisch, sondern einheimisch phönizisch"; man „interpretiere" nämlich als Asklepios den Sohn des phönizischen Sadykos, den Esmunos. Ein schöner Jüngling, wurde er nach dem Mythos auf der Jagd von der Göttermutter Astronoe erblickt und mit Liebe verfolgt. Ihr entfliehend, hieb er sich mit einem Beile das Zeugungsglied ab, wurde von der Göttin durch „die lebenerzeugende Wärme" in's Leben zurückgerufen und zum Gott gemacht, von den Phöniziern Esmunos genannt ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς. Nach andern aber bedeute sein Name „der Achte".

Unwahrscheinlich ist die zweite, auf Philo Byblius zurückgehende, Namenserklärung und unverständlich die erste, wo der Gewährsmann des Damascius anscheinend hebräisches אֵשׁ „Feuer" im Sinne hatte; es scheint dabei der Gedanke zugrunde zu liegen, daß Esmun selbst ein Repräsentant der „Lebenswärme" sei, der zu unsern Vermutungen über die Bedeutung des Gottes stimmen würde. Eine von Damascius nicht verstandene Anspielung auf den Heilgott, den Παιάν der Griechen, wird darin liegen, daß in einer allerdings nicht zweifellosen Lesart nach der Selbstverstümmelung des Esmunos von der Astronoe be-

[1] Vgl. Taf. I, 5 bei Panofka a. a. O. (Münze von Gythium mit dem Kopfe der Julia Domna), wo neben Asklepios eine Schlange aus einem Brunnen herauszukommen scheint

[2] Bei Photius, *Biblioth.*, Cod. 242, S. 573 H.

richtet wird: Παιᾶνα καλέσασα τὸν νεανίσκον, „sie nannte den Jüngling Paian“[1], was der Berichterstatter anscheinend davon versteht, daß sie τῷ πάθει περιαλγήσασα, ihn als einen „Klagegesang“ bezeichnet habe.

In dem Mythos selbst sind mehrere Züge aus andern Mythenkreisen entlehnt. Die Astronoe als μήτηρ θεῶν entspricht der Kybele, und danach wird die Selbstentmannung aus dem Attesmythos stammen. Die Wiederbelebung durch Astronoe erinnert gewiß nicht zufällig an die des Horus durch Isis. Esmun als Jäger könnte auf den griechischen Asklepios zurückgehn, der wiederholt als Liebhaber der Jagd geschildert wird. Aber auch der zu Byblos verehrte Adonis ist ein Jäger, was seinen Tod durch den Eber motiviert. Die Charakterisierung mag hier und dann vielleicht auch bei Esmun einheimisch phönizisch sein.

Die Quelle des Damascius war nicht unorientiert über wirklich phönizischen Kultus. Auch das allerdings ist vielleicht nicht korrekt, daß Berytos als Sitz des phönizischen Asklepioskultus genannt wird. Von einer Verehrung dieses Gottes zu Berytos wissen wir sonst nichts Zuverlässiges, wenn nicht etwa die oben erwähnte Münze von Berytos ihn darstellt; die Angabe kann darauf beruhen, daß nach Strabo[2] zwischen Berytos und Sidon ein Ἀσκληπιοῦ ἄλσος lag[3]. Sicher aber entspricht die Darstellung des Esmunos als des Geliebten der Astronoe — offenbar eine Gräcisierung der Astarte — der Verbindung des Esmun mit der Astarte zu Karthago in der komponierten Gottheitsbezeichnung אשמן־עשתרת[4]. Auch das mag richtig sein, daß Damascius — in Übereinstimmung mit der Aussage des Philo Byblius über den „Asklepios“ — den Esmun als Sohn des Sadykos bezeichnet. Dieser Gottesname kommt vielleicht vor in einem sidonischen Personnamen צדקיתן „Ṣdq hat gegeben“, wenn wirklich so zu lesen ist[5], dessen Träger in irgendwelcher Verbindung steht mit einer Königsfamilie zu Sidon, wo Esmunkultus blühte.

Dem bei Damascius erzählten Mythos ist analog der des Adonis. Trotzdem ist nicht anzunehmen, daß bei Damascius diese Gottheiten

[1] Zur Erklärung s. *ZDMG* LIX, S. 487
[2] *L.* XVI, 2, 22 C. 756
[3] Vgl. indessen *ZDMG* LIX, S. 469 f.
[4] Vgl. *ZDMG* LIX, S. 504 ff.
[5] Vgl. *ZDMG* LIX, S. 493 f.

verwechselt sind, da er so bestimmt den Esmun nach seinem Namen und seiner Stellung unter den phönizischen Göttern hervorhebt und da die ihm bekannte Identifizierung des Esmun mit Asklepios eine irrtümliche Beziehung des Mythos auf Esmun nicht nahe legen konnte. Auch dafür haben wir keinen Anhaltspunkt, daß אשמן der einheimische Name des Gottes war, welchen die Griechen auf Grund eines Mißverständnisses Adonis genannt hätten[1]. Das ist so lange nicht wahrscheinlich, als nicht für Byblos, den Sitz des Adoniskultus, der Gottesname Esmun nachgewiesen ist. Es steht nichts im Wege anzunehmen, daß für den Esmun zu Berytos oder zu Sidon mit Variationen derselbe Mythos bestand wie für den Adonis von Byblos und den diesem entsprechenden babylonischen Tammuz. Das Ersterben und Wiedererstehn wurde auch von dem Herakles-Melkart zu Tyrus erzählt. Die Korrektheit der Beziehung des Mythos auf Esmun, mag er nun mit Adonis geradezu identisch sein oder nicht, wird dadurch wahrscheinlich, daß Esmun wirklich, wie der Mythos es angibt, zu den jugendlichen Gottesgestalten gehört, die den nord- und westsemitischen Religionen als Ergänzungen des höchsten Gottes charakteristisch sind. Der ersterbende und auferstehende Gott, d. i. der Gott des nach dem Winterschlaf neu beginnenden Sonnenlaufs oder in andern Fällen, und vielleicht ursprünglicher, der Gott der mit dem Frühjahr neu erstehenden Vegetation, hatte bei den Semiten wohl überall seinen Platz unter dem höchsten Gott, dem eigentlichen „Baal" der Stadt oder des Himmels, der ihm gegenüber als der ältere erscheint, als „Zeus" oder „Kronos" — der „Alte der Tage", der Gott mit dem Epitheton „aeternus", der eben nicht stirbt, sondern unveränderlich bleibt[2].

Genauer angesehen, läßt sich der Mythos des Damascius mit der Vorstellung eines Heilgottes sehr wohl vereinbaren oder vielmehr ihr zugrunde legen: der Gott, der zum Leben wiederkehrt, kann gedacht werden als der Gott, der zum Leben erweckt und das Leben erhält. So aufgefaßt, dient dieser Mythos der Anschauung zur Stütze, die wir auf indirektem Wege von Esmun zu gewinnen versuchten.

Die Vorstellung eines Gottes, der Tote in's Leben zurückruft, fanden wir bezeugt in den Aussagen von Marduk und, zunächst bild-

[1] So G. A. Barton, *The Genesis of the God Eshmun, Journ. of the Amer. Orient. Soc.* XXI, 2, 1901, S. 188 ff.; Dussaud, *Le panthéon phénicien, Revue de l'école d'anthropologie* 1904, S. 111

[2] S. über Esmun als jugendlichen Gott *ZDMG* LIX, S. 497 ff.

lich gemeint, in denen des Alten Testamentes von Jahwe. Sie mag hier wie dort ausgegangen sein von jener naturalistisch aufgefaßten Gestalt eines Gottes, der aus dem Tode zum Leben wiederkehrt. Auch von Marduk scheint ein Ersterben und Wiedererwachen ausgesagt worden zu sein[1]. Im Alten Testament — bei Hosea — steht das Bild der Wiedererweckung Israel's zu neuem Leben in direkter Verbindung mit dem des heilenden Gottes. So scheint in der Tat auf semitischem Boden die Vorstellung eines Heilgottes zu beruhen auf der Anschauung von dem im Jahreslauf neu erwachenden Leben der Sonne oder des Pflanzenwuchses[2].

Wie alt bei den Phöniziern der Mythos eines ersterbenden und wiedererwachenden Gottes ist, läßt sich bei der Beschaffenheit unserer Quellen mit Bestimmtheit nicht nachweisen. Wir haben keine Veranlassung, an der Richtigkeit der Angabe aus Menander bei Josephus[3] zu zweifeln, daß unter Hiram, dem Zeitgenossen Salomo's, ein Fest der Auferstehung des Herakles von Tyrus gefeiert worden sei[4]. Die Umgestaltung der naturalistischen Vorstellung in nationalem und ethischem Sinne findet sich im Alten Testament vor der direkten Berührung mit den Assyrern und Babyloniern, seit Hosea.

Der Gott der Propheten ist nicht mehr der ersterbende und wiederauflebende Gott der Natur, sondern über sie erhaben; auch erscheint als sein Herrschaftsgebiet nicht vorzugsweise die Natur, sondern das Volk Israel. Dies Volk wird als das aus dem Ersterben immer wieder zu neuem Leben erwachende und erweckte angesehen. Daraus hat sich dann, erst in der nachprophetischen Periode Israel's, vermittelt durch geschichtliche Erlebnisse des jüdischen Volkes und wohl nicht ohne den Einfluß nichtsemitischer Anschauungsweise, der Glaube einer persönlichen und leiblichen Auferstehung entwickelt. Daß die zugrunde liegende naturalistische Vorstellung althebräisch gewesen

[1] Zimmern, *KAT*[3], S. 370 f.

[2] Nach einer freundlichen Mitteilung von Professor P. Jensen bedeutet der Name des babylonischen *Ningišzida*, den A. Jeremias als einen Heilgott erklärt (s. oben S. 731, Anmkg. 1), wahrscheinlich „Herr der unvergänglichen Bäume" oder „des unvergänglichen Baumes". Er ist ein Gott der Vegetation und zugleich ein chthonischer Gott, der mit Tammuz zusammen von der Erde verschwindet

[3] *Antiq.* VIII, 5, 3

[4] Über das Alter des Adonisdienstes s. *Studien* I, S. 302 ff. Das älteste direkte Zeugnis wäre Jes. 17, 10 f., wenn man hier mit Recht eine Anspielung auf die Adonisgärten gefunden hat

sei, ist wenig wahrscheinlich; denn die Beobachtung des Ersterbens und Wiederauflebens in der Natur liegt dem Wüstenbewohner ferner als dem Bewohner fruchtbaren Landes, dem Nomaden ferner als dem Ackerbauer.

Jene Vorstellung ist also wahrscheinlich entweder altkanaanäisch oder durch die Babylonier nach Kanaan verpflanzt worden. Vielleicht war sie kanaanäisch und babylonisch zugleich; analoge Vorstellungen finden sich bei den verschiedensten Völkern. Dagegen ist die komplizierte Anschauung von dem wiedererwachenden Gott als einem Heilgott kaum spontan an mehreren Punkten entstanden. Allgemein altsemitisch ist diese Fortbildung oder Erweiterung der Vorstellung von dem zum Leben zurückkehrenden Gott schwerlich; denn der Heilgott setzt eine einigermaßen entwickelte Kultur voraus. Die Auffassung des wiedererwachenden Gottes als des wiedererweckenden und heilenden ist demnach vermutlich von Babylonien aus nach Kanaan gekommen und dafür als Zeitpunkt die uns aus den Amarnabriefen bekannt gewordene Periode zu denken.

War Esmun ursprünglich Repräsentant des neu erstehenden Lebens in der Natur, so ist anzunehmen, daß seine Bedeutung niemals aufgegangen ist in der eines Spezialgottes der Arzneikunst. In einem Gespräch des Pausanias mit einem Sidonier[1] erklärt dieser den phönizischen Asklepios für die den Menschen und Tieren zur Gesundheit notwendige Luft; daraus ergibt sich jedenfalls soviel, daß zur Zeit des Pausanias bei den Phöniziern „Asklepios", also doch wohl Esmun, angesehen wurde als Repräsentant einer Naturkraft, nicht als ein göttlicher Arzt. Auch wäre bei letzterer Bedeutung nicht zu verstehn, daß Esmun in Karthago zu den Göttern der „Burg" gehörte, unter deren Schutz das Staatswesen gestellt war.

Da die Schlange als das Tier, das einen Heilgott in dieser speziellen Bedeutung charakterisiert, in Babylonien sich bis jetzt nicht nachweisen läßt, gehört sie vielleicht in dieser Verbindung den Kanaanäern an. Für die Schlange des Heilgottes läßt sich, wenn der Heilgott anzusehen ist als der zeitweilig ersterbende Gott, neben der oben vorgeschlagenen noch eine andere Erklärung geben. Die Schlange kann den Gott bezeichnen als den aus der Unterwelt kommenden; denn sie ist das chthonische Tier, weil sie in der Erde zu hausen

[1] *L.* VII, 23, 6

scheint.[1] Aber eben in dieser Auffassung stellt die Schlange bei den Semiten die Quelle dar, die aus der Erde kommt. Zwischen beiden Bedeutungen läßt sich also nicht bestimmt unterscheiden. Als das chthonische Tier ist die Schlange bei den Griechen und, wie es scheint, auch bei semitischen Völkern zugleich das mantische, deshalb das „kluge" Tier[2], weil die Mantik in einer Beziehung zu der Unterwelt gedacht wird. Auch diese Bedeutung mag der Zuweisung der Schlange an den Heilgott bei den Westsemiten und ebenso vielleicht bei den Griechen zugrunde liegen, da das gesamte Altertum die Heilkunst als einen Ausfluß der Mantik ansah.

Esmun galt für identisch mit dem griechischen Asklepios, weil von ihm, wie mir nach allem zweifellos zu sein scheint, heilende Wirkungen ausgehend gedacht wurden wie von Asklepios. Wahrscheinlich hatte auch Esmun zum heiligen Tier die Schlange. Die Frage, inwieweit ein geschichtlicher Zusammenhang für die Entstehung beider Gottheiten anzunehmen sei, lag außerhalb unserer Erwägung. Einer darauf hinweisenden Spur sind wir nicht begegnet[3]. Auch die Gemeinsamkeit der Schlange, wenn dies Tier wirklich dem Esmun heilig war, kann für einen solchen Zusammenhang nicht geltend gemacht werden, da die Schlange noch bei andern Völkern als das Tier eines Heilgottes erscheint, ohne daß an einen geschichtlichen Zusammenhang zu denken wäre.

Wohl aber darf man annehmen, daß die weite Verbreitung und hohe Verehrung, welche im synkretistischen Zeitalter und besonders in den Kulten der Kaiserzeit die heilenden Gottheiten gefunden haben, nicht ohne den Einfluß des Orients aufgekommen ist. Neben ägyptischen scheinen dabei phönizische Vorstellungen und, durch letztere vermittelt, auch babylonische wirksam gewesen zu sein. Was sich im spätesten Äskulapkultus an mystischen Zügen findet, hat vielleicht

[1] S. Artikel *Drache zu Babel* a. a. O., S. 11, 22 ff.

[2] *Studien* I, S. 270 ff.; Artikel *Drache zu Babel*, S. 11, 45 ff.

[3] Eine Ähnlichkeit zwischen dem griechischen Asklepios und dem Esmunos des Damascius besteht darin, daß auch Asklepios stirbt, von dem Blitz des Zeus getroffen (Welcker, *Götterlehre*, Bd. II, S. 738). Die Analogie ist aber nur äußerlich; der Tod des Asklepios wird anders zu verstehn sein als der des Esmunos. Auch Asklepios steht wohl zu der Unterwelt in einer Beziehung; er ist aber, so viel ich sehe, in keiner Weise der Gott des wiederkehrenden Naturlebens

mehr im Orientalismus als in griechischen Vorstellungen seinen Ausgangspunkt.

Sicherer als irgendwelche geschichtliche Zusammenhänge zwischen phönizischer oder babylonisch-phönizischer und griechisch-römischer Vorstellung in den hier besprochenen Göttergestalten sind solche Zusammenhänge anzunehmen für alttestamentliche und kanaanäische oder babylonisch-kanaanäische Anschauungsweise. Wir haben in ihrer Nachweisung ein Gebiet gestreift, wo sich — was hier nur leise angedeutet werden konnte — besonders deutlich zeigt, wie Anschauungen altsemitischer Naturreligion in der Predigt der Propheten umgewandelt worden sind zu Aussagen geistig-religiöser und ethischer Bedeutung, die aus dem Alten Testament das Christentum herübergenommen hat.

Auch durch anderweitige Vermittelung tritt die Vorstellung von Esmun in eine Beziehung zu der Ausgestaltung christlicher Lehre. Dürfen wir einzelne Züge, die zueinander gehören, allerdings nirgends zusammen erscheinen, zu einer einheitlichen Vorstellung von dem Wesen des Esmun verbinden, so wird er, der jugendliche Gott, der dem höchsten Gott untergeordnet ist, der stirbt und wieder auflebt, der als Heiland der Kranken und Wiedererwecker der Toten gilt, in seiner durch die phönizischen Kolonien und namentlich von Karthago aus wohl weiter ausgebreiteten Kombination mit Asklepios ein nicht unwesentliches Moment gebildet haben bei der Entstehung einer Heilshoffnung im untergehenden Heidentum. Die Sehnsucht der Welt des römischen Reiches nach Erlösung von Krankheit und Tod, die den heilungbringenden Gottheiten das Epitheton Σωτήρ beilegte und ihren Kultus mächtig werden ließ, hat dem Christentum die Wege geebnet. Die Form jener Sehnsucht und die Sprache der altchristlichen Theologie in ihren Aussagen von dem erschienenen Heiland, der sich selbst als den Arzt für die Kranken bezeichnet hatte, weisen bemerkenswerte Analogien auf. Die Entstehung dieser Analogien wird nicht ohne den Einfluß geschichtlicher Berührungen vorzustellen sein.

Hebraica:
1. Berīth. 2. Rōsch keleb, rōsch ḥamōr.

Von

C. F. Seybold.

1. *Berīth.*

Die etymologische Herleitung von *berīth* mit Hilfe des Assyrisch-Babylonischen scheint sich mehr und mehr einzubürgern: vgl. NATHANAEL SCHMIDT, *Encyclopaedia Biblica* I, 928 (1899): "It is significant that the Assyrio-Babylonian is the only cognate language in which the word has been found. *Birītu* means: (1) fetter; (2) alliance, covenant; (3) firmness, solidity." Eine andere babylonische Etymologie gibt mit andern Assyriologen PAUL HAUPT, indem er zugleich hebr. *berīth* einfach als babylonisches Lehnwort ansieht: vgl. *Johns Hopkins University circulars* Vol. XIX, N. 145, p. 37[a]: "An older [sc. als *tōrāh* = babylonisch *tertu*] Babylonian loanword is the term for "covenant" Hebr. *bĕrīth*, evidently connected with the name of the Babylonian haruspices *bārū*" und ausführlicher in *Journal of Biblical Literature* 1900, S. 59: "Following DELITZSCH (*The Hebrew language*, London 1883, p. 49) and JENSEN, ZIMMERN believes that the Hebrew term *berīth* "covenant" is identical with the Babylonian *birītu*, which is derived from the same stem as *barū* "diviner"; *berīth* seems to be a Babylonian loanword just as *tōrāh*, and the original meaning of *berīth* may have been "oracle"." S. 57: "*Barū*, or more accuretely *bārū* (for *bārī'u*) is the participle of *barū* "to look, inspect", originally "to discern"." Es werden uns also zwei babylonische Etymologien präsentiert: 1) Fessel, Band = Bund, 2) haruspicium, Eingeweideschau, Opferschau, Orakel = Bund, wobei von HAUPT auf Lev. 1, 12. 17 und Gen. 15 (als spät) hingedeutet wird

(vgl. *kārath berīth* foedus icere). Sehr auffallend ist aber, daß DELITZSCH im *Assyrischen Handwörterbuch* 1896, 185 von einem *birītu* = Bund keine Silbe mehr hat, sondern *birītu* nur als 1) Feßlung (Fesseln), 2) feste Einschließung kennt (vgl. ebenda *bīrtu* 1) Fessel, 2) festumschlossener Ort, Burg). Wenn demnach das Wort *birītu* im Sinn von Bund noch gar nicht ganz gesichert erscheint, dann um so weniger, daß es im Hebräischen altes Lehnwort aus dem Babylonischen ist. Statt mit den Begriffen „Fessel" und „Opferschau" für „Bund" zu operieren, scheint es einfacher und besser, bei der alten Ableitung zu bleiben von *bārāh* schneiden, scheiden, entscheiden, decidere, decisio, Entscheidung, Bescheid; vgl. aram. *qejām*[1] Festsetzung constitutio = Bund, συνθήκη, διαθήκη. Dabei möchte ich noch besonders auf ein außer acht gelassenes arabisches Wort hinweisen, das meiner Ansicht nach mit besserem Recht zu vergleichen ist: *berāa(t)* بَرَآءَة Freispruch, Freiheitsurkunde, Schulderlaß, Quittung; Erlaß überhaupt (vgl. Sure 9: *Sūrat alberāa*: Immunitätserklärung); vgl. besonders يمين البراءة und حلف بالبراءة bei DOZY, *Supplément*, wobei die Schwurformel zu beachten ist: بَرِئْتُ من حول الله وقُوَّته ودخلتُ فى حول نفسى وقُوَّتها إن كان كذا وكذا. Die vulgären Formen *barā(t)* (in's Spanische und Portugiesische als *albará*, *alvará*, *albalá*, *alvalá*, Quittung, Brief übergegangen): Erlaß, Brief, Diplom usw. sind sehr gebräuchlich. Der „Bund" Gottes mit Noah ist ja z. B. mehr ein Erlaß Gottes, ein Privileg, ein Freibrief, was in der arabischen Etymologie schön zum Ausdruck kommt. Nach dem Arabischen *berāa(t)*, das ja gewiß nicht vom Hebr. oder Assyrisch-Babylonischen abzuleiten ist, wäre also die Grundbedeutung: Freibrief, Erlaß des höher Gestellten an einen Niederen oder gegenseitige Quittierung von Gleichgestellten, welche sich unter Anwendung obiger, gewiß alter Eides- und Schwurformeln vergleichen, eine Abmachung, ein Abkommen treffen, einen Bund, Bündnis, Vertrag schließen. Dabei ist zu beachten, daß im späteren und vulgären Arabisch die schriftliche Abfassung, Formulierung, das Schriftstück begrifflich vorherrscht (diplôme, lettre, brevet, stipulation, quittance, mandement, assignation, passe-port, contrat, bulle, bref). Vgl. das im Arab. noch

[1] Auffallend wäre an sich, warum gerade nur das Hebräische *berīth* aus dem Babylonischen entlehnt haben sollte, das ihm näher liegende Aramäische dagegen nicht (*berīth* syr. nur = Schöpfung). Warum sollen die altnomadischen Israelstämme ein Urwort wie „Vertrag, Vergleich" entlehnt haben müssen?

viel häufigere, analoge Synonym von بَرَاءَة: عَهْد *ʿahd* (vgl. *mōʿēd*) engagement, serment, obligation; promesse; traité, contrat; pacte. alliance; brevet etc., welches eben das klassische und häufigste, mehr abstrakte Wort für „Vertrag", „Bund" geworden ist, während der ursprünglich wohl noch synonymere Ausdruck *barāa(t)* sich mehr konkret als irgend einen Kontrakt enthaltendes und fixierendes „Schriftstück" begrifflich entwickelt hat.

2. *Rōsch keleb, rōsch ḥamōr.*

Wenn wir von der gewiß gezwungenen Deutung WINCKLER's, *Geschichte Israels* I, S. 25 (1895): (2 Sam. 3, 8) „Bin ich etwa der Fürst von Kaleb?" ganz absehen (vgl. schon KLOSTERMANN, *Kurzgefaßter Kommentar* 1889 zur Stelle: „Bin ich einer der Kalibäer wie sie in Juda sind?" [*rōsch* = *īsch*]), so wird wohl im allgemeinen für *rosch keleb* bis auf die neueste Zeit die Deutung beliebt, wie sie KÖNIG, *Theolog. Literaturblatt*, 28. Juli 1899, S. 348 formuliert: „Ich meine, daß ein Hundskopf, wie der Eselskopf (2 Kön. 6, 25) als der ev. wertloseste Theil des Thieres verstanden ist, also eine Steigerung des mehrfach vorkommenden Schimpfworts „Hund" (1 Sam. 24, 15 etc.) vorliegt"; vgl. ders. *Neue Kirchl. Ztschr.* 1899, 722² (1900, 738 und *Stilistik* 71 Anm.): „In dieser Frage (2 Sam. 3, 8) ist *rosch* = Kopf als der beim eventuellen Verzehren eines Hundes wertloseste Teil desselben gemeint, wie in 2 Kön. 6, 25 der Eselskopf. Schon weniger wahrscheinlich enthält der Ausdruck *rōsch* eine Anspielung auf die Anführerstellung des Abner, so daß gemeint wäre: Bin ich etwa der Häuptling von Hunden, wie sie zu Juda gehören?" Vgl. BENZINGER zu 2 Kön. 6, 24 (1899) S. 143: „Das Fleisch des Esels wurde sonst nicht gegessen, jetzt wird sogar der Kopf, das geringwertigste Stück des Tiers, um fabelhaften Preis gekauft: 80 Sekel Silber haben den Silberwert von ca. 200 Markstücken; ein Sklave war durchschnittlich 30 Sekel wert (Ex. 21, 20)." Kommentare wie Wörterbücher nehmen also einfach „Hundskopf" als Steigerung eines verächtlichen Begriffs von Hund (vgl. Christenhund der Muslime). Eine einfachere und natürlichere Erklärung legt der häufige Sprachgebrauch im Arabischen nahe, wo *raʾs* gerne ein einzelnes Individuum, von Tieren, besonders Haustieren, ein Stück (Groß- und Kleinvieh) bezeichnet, wobei der Begriff allerdings ursprünglich vom Zählen distributiv ausgegangen sein wird, wie in andern Sprachen (vgl. nur capita boum; Schiller:

er zählt die Häupter seiner Lieben und sieh, es fehlt kein teures Haupt"). vgl. راس من الغنم — الخيل; *rōsch keleb* ist hiernach nicht „Hundskopf", sondern ein Hundevieh, ein Hund; ראש = אחד, vgl. 1 Sam. 24, 15 כלב מת פרעש אחד, wo bei *keleb* die allgemeine Kategorie *rōsch* weggelassen ist, weil es durch *mēth* näher bestimmt ist, während bei *par'ōsch* (Floh) wegen der Winzigkeit des Insekts die Charakterisierung durch *rōsch* komisch und ungehörig wäre, weshalb das synonyme אחד gewählt ist, vgl. die Anwendung des synonymen *īsch* für das unbestimmte „ein Individuum" = irgend ein quidam τις in Ausdrücken, wie *īsch nābhī* (vgl. auch *gulgoleth* Schädel); ebenso Jud. 5, 30 *rōsch geber* (zugleich distributiv und *īsch* neben synonymem *geber* ausgeschlossen). Das verächtliche *rōsch keleb* bedeutet also nur „ein Hundevieh, ein Hund", wozu sachlich etwa das schwäbische „Rindvieh" zu vergleichen ist, vgl. Ps. 92, 7 איש בער und Prov. 30, 2. Zum arab. Sprachgebrauch vgl. besonders Dozy, *Supplément*: „Stück" Vieh, auch von Menschen (Sklaven) und Dingen, Pflanzen („Krautkopf"), und die Lehnwörter aus dem Arabischen in Castill. *res*, portug. *rez*, *res*, gallego: *ras* = Stück Vieh (pièce de bétail), daneben spanisch synonym *cabeza* (*mayor* und *menor*), ein Stück Groß- und Kleinvieh. Ebenso ist 2 Reg. 6, 26 nicht ein wirklicher Eselskopf gemeint, der auf 80 Sekel (LXX 50) kommt, sondern ein einzelner Esel, der sonst nicht gegessen wurde. Der enorme Preis des fast fleischlosen Kopfes des unreinen Tieres erscheint mir als ungehörige, lächerliche Übertreibung. (Auch in einigen griech. Berichten von schrecklichen Belagerungen verstehe ich ὄνου κεφαλή ebenso.) Vgl. *Athenaeum*, 30. Dez. 1899, p. 890a: "As his (Babar's) foes (the Uzbeks) could not take it (his capital Samarcand) by assault, they had recourse to a blockade and in four months "the inhabitants", writes Babar, "were reduced to extreme distress and things came to such a pass, that the poorer and meaner sort were forced to feed on dogs' and asses' flesh"" (Besprechung von *Rulers of India. Babar*. By Stanley Lane-Poole, Oxford, 1899). — Im Hebräischen erscheint *rōsch* in diesem Sinne auch darum seltener als im Arabischen, weil die nomina unitatis שֶׂה zum kollektiven צאן und שׁוֹר zum kollektiven בָּקָר (den gebräuchlichsten Haustieren) gang und gäbe sind.

הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד „Lobus caudatus“,

and its Equivalents, Λοβός, אֶצְבַּע הַכָּבֵד, חִצְרָא, ܚܙܪܐ, زِيَادَة, &c.

By

George F. Moore.

In the enumeration, in the sacrificial laws of the Old Testament, of the parts of the victims which are to be burnt upon the altar is always included הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד (Lev. 3, 4. 10. 15; 4, 9; 7, 4; Ex. 29, 13), or יתרת הכבד (Ex. 29, 22; Lev. 8, 16. 25; 9, 19), היתרת מן הכבד (Lev. 9, 10). These are the only passages in the Old Testament in which the word יתרת occurs. In Talmudic literature it appears repeatedly in discussions of the sacrifices: see especially *Sifra* on Lev. 3, 4; 7, 30 (fol. 14^{b}, 39^{d} ed. WEISS), quoted in *Yalkut* I. §§ 462, 508; *Tos. Ḥullin* 9, 14 (p. 511 ed. ZUCKERMANDEL); *Ḥullin* 117^{a}. It is found also in a list of remedies which, with slight variations, is repeated in several places (*Berakoth* 44^{b} 57^{b}, *Abodah zarah* 29^{a}). From *M. Joma* 8, 6, *Joma* 84$^{a.b}$, *Jer. Joma* 8, 5 (f. 38^{a} ed. Zitomir) we learn that it was administered for the bite of a mad dog[1]. These passages throw no light, however, on the meaning of the word.

Without discussing at length the many and widely diverse interpretations that have been put upon the phrase היתרת על הכבד, I propose in the following pages to show, *first*, that the true meaning is "the caudate lobe of the liver"; and, *second*, that the words were

[1] See below, p. 764, note 2, and p. 766 sq.

correctly so understood in the oldest versions, (LXX, Peshitto, Targum), in the Mishna, and by many Jewish scholars in the Middle Ages.

A literal translation of the words יתרת הכבד, היתרת על הכבד, is "the redundance upon the liver", or, "of the liver"; and this we should naturally take to designate a part of the liver which appeared to be superfluous, a protuberance or excrescence. In *Kiddushin* 24b—25a יתרת[1] is used of a supernumerary finger; see also *Ḥullin* 47a, of a supernumerary lobe of the lungs; cf. *Bekoroth* 45a b, *Ḥullin* 61a. In the rules for sacrifice in the Pentateuch this part of the liver is always named in connection with the kidneys, and in Lev. 3, 4. 10. 15; 7, 4, which contain both the oldest and the most detailed ritual, it is prescribed that, in the dissection, it shall be removed from the carcass of the victim *upon* or *along with* (על, LXX σύν) the kidneys; from which it is to be inferred that it lay in immediate proximity to the kidneys. The victims most frequently sacrificed by the Israelites were sheep and goats. It is to be presumed, therefore, that the definition of the parts to be offered on the altar had primary reference to the anatomy of those animals, though applicable also to neat cattle (Lev. 3, 1 ff.). If we examine the liver of a sheep, we find, springing from the right lobe, an accessory lobe or protuberance called by anatomists *lobus caudatus*[2]. It is shaped somewhat like a thumb, and lies close beneath the right kidney, pressing so firmly against it that the *impressio renalis* forms a groove along the whole length of the lobe. At its base, the *lobus caudatus* is connected with the right lobe of the liver by a small neck. By a transverse cut through this neck it can be separated from the liver and removed with the kidney and its fatty envelope[3]. In the goat the *lobus caudatus* has a similar form; in the bullock it is of different shape, but its relation to the liver and the kidney is the same. The caudate lobe thus corresponds exactly to what the name היתרת על הכבד and the ritual prescriptions demand.

Among modern scholars J. D. Michaelis (*Deutsche Übersetzung des Alten Testaments*, on Lev. 3, 4) is almost alone in the correct

[1] So *Aruch*; the editions have יתרת, as also in *Ḥullin* 47a

[2] By older writers *lobus Spigelii*, through a mistaken identification with the lobe of the human liver to which that name had been given

[3] These facts I have verified by actual dissections

understanding of the phrase. In a note on p. 119, after apologizing for the indefiniteness of his translation, "die kleine Lappe an der Leber" (the butchers could only tell him what they called it in their Low Saxon dialect; the anatomists gave him only Latin names), he continues: "Die Leber der Rinder, die selbst aus zwei größeren Theilen besteht, hat einen merklichen, aber im Verhältnis gegen sie, kleinen Anhang, oder Lappen, welcher an die Nieren stößt: dieser Anhang ist es, den ich den kleinen Lappen nenne."

COCCEIUS (*Lexicon,* s. v.), who also had gone to the butchers for knowledge of the anatomical facts, came near the truth, but was misled by the assumption that the יתרת must be a piece of fat.

That recent commentators have missed this obvious solution is due to two things: *first,* they have never taken the trouble to look at the liver of a ruminant *in situ*; and, *second,* they have commonly assumed that, inasmuch as the יתרת was offered upon the altar with the fat, it must itself be fat[1]. This inference is, however, clearly erroneous: when the term "fat" (חלב), without further specification, is employed for the portions of the victim to be burnt on the altar, it is a summary designation, and does not imply that the יתרת was fat, any more than that the kidneys, which are equally included, are fat. Jewish tradition has always rightly distinguished the יתרת as well as the kidneys from the accompanying fat; see *Tos. Ḥullin* 9, 14; *M. Tamid* 4, 3; *Sifra,* on Lev. 7, 30 (f. 39[d] ed. WEISS); cf. Maimonides, *Maʿase ha-korbanoth* 9, 8. The יתרת הכבד was a part of the animal which, like the kidneys and the sheep's tail, might lawfully be eaten; see Maimonides, *Maʾakaloth asuroth* 7, 5; R. Moses b. Naḥman on Lev. 3; Joseph Caro, *Beth Joseph,* on *Arbaʿah Turim* f. 43[a]; while the fat about the liver, as well as that on the kidneys, is forbidden.

The LXX uniformly translate יתרת by λοβός (ὁ λ. ὁ ἐπὶ τοῦ ἥπατος, τοῦ ἥπατος, ἀπὸ τοῦ ἥπατος); cf. Philo, *De victimis,* II. 244, *De sacrificiis Abelis et Caini,* § 40, I. 190; Josephus, *Antt.* iii. 9, 3. The Old Latin version renders λοβός by *pinna* or *pinnula*[2]. Modern scholars generally translate ὁ λοβὸς τοῦ ἥπατος, "the lobe of the liver"; and inasmuch as the liver has several lobes, it is supposed

[1] Thus, *e. g.,* KNOBEL-DILLMANN-RYSSEL object to BOCHART's interpretation, 'the largest lobe of the liver,' that "die Leber kein Fett bildet"

[2] *Cod. Wirceburgensis,* ed. RANKE, p. 28; Aug., *Quaest. 28 in Levit.*; Jerome, *Ep. 64, ad Fabiolam*; Hesychius Presbyter, in Levit., passim

that the word in here to be taken κατ' ἐξοχήν, "the largest lobe"[1]. If this view were correct, it would follow that the Greek translators were mistaken about the part of the liver designated by יתרת and offered in sacrifice. An examination of the use of λοβός in Greek authors shows, however, that the LXX's rendering is technically accurate.

The plural λοβοί, 'lobes', for the divisions of the liver or the lungs, and the singular, λοβός, for any one of these divisions, are common in medical writers; but in the older literature λοβός (the plural does not occur) is the specific name of a certain part of the liver which was of peculiar significance in divination by extispicium. Thus in Euripides, *Electra*, 827 ff.: . . . ἱερὰ δ' ἐς χεῖρας λαβὼν | Αἴγισθος ἤθρει. καὶ λοβὸς μὲν οὐ προσῆν | σπλάγχνοις, πύλαι δὲ καὶ δοχαὶ χολῆς πέλας | κακὰς ἔφαινον τῷ σκοποῦντι προσβολάς.

See also Aeschylus, *Eumenides*, 155 ff., *Prometheus Vinctus*, 509 ff.; Plato, *Timaeus*, 71 C. The absence of the λοβός is frequently, as in the verses quoted above from the Electra, spoken of as a very bad sign; see Xenophon, *Hellen.* iii. 4, 15; Plutarch, *Cimon*, 18; *Alexander* 73; Appian, *Bell. civ.* ii. 116; Arrian, *Anab.* vii. 18. Suidas: λοβός, τὸ ἄκρον τοῦ ὠτίου καὶ τοῦ ἥπατος . . . καὶ ἐν θυτικῇ σημεῖόν τι ἐν ἥπατι, cf. Hesychius, s. v.

What part of the liver is meant by λοβός may be gathered from the names of other parts with which it is associated in the texts cited; it appears perhaps most clearly in Nicander, *Theriaca*, 559—563, where it is given as a remedy for the venom of serpents[2]: ἢ ἀπὸ κάπρου | ἥπατος ἀκρότατον κέρσαι λοβόν, ὅς τε τραπέζης | ἐκφύεται, νεύει δὲ χολῆς σχεδὸν ἠδὲ πυλάων· κ.τ.λ. The λοβός grows out of the τράπεζα, i. e., probably the flat and roughly rectangular right lobe, and inclines toward the gall bladder and the porta[3]. This is sufficiently accurate description of the caudate lobe of a swine's liver.

That λοβός is properly the caudate lobe is correctly affirmed by CAMPER in his commentary on the Electra of Euripides (1831), who cites as having established this fact, HARTUNG, *Exercit.* I. *De orig.*

[1] BOCHART, *Hierozoicon*, ed. ROSENMÜLLER, I. 562 ff., and many after him

[2] Ed. O. SCHNEIDER, 1857. Cf. the יתרת as a remedy for the bite of a mad dog, below p. 766

[3] See the scholia on the passage, and the Metaphrasis of Eutecnus in the edition of J. G. SCHNEIDER, 1816, p. 347

anatom. pag. xvi sqq.; also by BOUCHÉ-LECLERCQ (in DAREMBERG et SAGLIO, s. v. Haruspices, 24 B, s. v. Divinatio, 298 B); and DEECKE (*Etruskische Forschungen und Studien*, 2. Heft, 1882, p. 71 ff.). The Latin term corresponding in divination to λοβός is *caput*, on which see Cicero, *De divinatione*, ii. 13: caput iecoris ex omni parte diligentissime considerant; si vero id non est inuentum, nihil accidere potuisse tristius. Cf. MARQUART-MOMMSEN, *Staatsverwaltung*, III, 176, where the *caput* is rightly identified with the caudate lobe.

That the LXX employed the term λοβός in this, its proper, sense is confirmed by the other branches of Jewish exegetical tradition. In the Mishna, *Tamid* 4, 3, where the dissection of the sacrificial victims is minutely prescribed, instead of the Biblical יתרת הכבד we find repeatedly, אצבע הכבד, the finger of the liver, a name obviously given from the shape of the caudate lobe, which Maimonides, Introduction to *M. Kodashim*, compares to the thumb projecting from the hand[1].

The same interpretation is found in the Targums, and in the Peshitto, which in such matters usually follows Jewish tradition. Onkelos renders היתרת על הכבד by חצרא דעל כבדא; for יתרת הכבד he gives חצר כבדא. The proper pronunciation of חצרא is preserved in the Sabbioneta edition which has regularly חיצרא (*ḥiṣrā* or *ḥiṣṣrā*), and sporadically in other manuscripts and editions; so in the Rabbinical Bible of 1525 (JACOB CHAYIM) in Ex. 29, 13 חִצרא; Rashi on Lev. 3, 4 quotes חיצרא; BERLINER cites חַצַר, חִצְרָא, in different passages, from two codices. The correct explanation of חצרא דעל כבדא, חצר כבדא, in the Targum is given by Hai Gaon (died 1038 A.D.), whose testimony is of the greater weight because he was perhaps the last Babylonian scholar who had an thorough knowledge of Aramaic[2]. He writes:

חצרא היא יותרת הכבד ועקרו לשון ארמי והיא אצבע קטנה שבקצה כף ידו של אדם שקורין אותו בלשון ישמעאל אלכנצ'ר על שמה נקרא חצר הכבד כי יש בכבד חתיכות גדולות שדומות לאצבעות גדולות וזו היותרת קטנה היא דומה לאצבע קטנה.[3]

[1] The same comparison is made by Bar Seroš̆wai in Bar Bahlul 1770 ('like a finger'). See below, p. 767

[2] Lŏw, *Pflanzennamen*, 9

[3] Quoted by Ibn Ghayyat (Spanish rabbi; d. 1089), *Sha'are Simḥah*, ed.

I. e. הצרא is the Biblical יותרת הכבד; it is an Aramaic word which properly means 'the little finger' of the human hand, equivalent to the Arabic خِنْصَر. The יותרת is called הצרא because the liver has large divisions, resembling the large fingers, while the יותרת is small, resembling the little finger.

The resemblance of the lobes of the liver to the fingers of the hand was observed by Greek anatomists: Theophilus Protospatharius, e. g. (*De corporis humani fabrica*, ed. GREENHILL, 1842), after speaking of the names of the several lobes of the human liver (ultimately derived from the language of divination), τράπεζα, ἑστία, μάχαιρα, ἡνίοχος, continues: τοῖς λοβοῖς οὖν αὐτοῦ, ὥσπερ τισὶ δακτύλοις, μείζονα τῆς γαστρὸς τόπον περιλαμβάνει. Similarly Ibn Sīnā (ed. Rom., 1593, p. 455): The liver has lobes, with which it embraces the stomach, as one grasps something with the fingers. Hai Gaon's explanation of הצרא is accepted by LÖW (*Pflanzennamen*, 9); cf. also BERLINER, *Onkelos*, 32.

The Aramaic הצרא found its way into the Hebrew of the Mishna. It has been noted above that the יותרת הכבד appears in the Talmud in a list of popular remedies. In *M. Joma* 8, 6 the consensus of authorities (Matthiah b. Harash dissenting) forbids the administration of this remedy on the Day of Atonement: If a man has been bitten by a mad dog, it is not permissible to give him a piece of the caudate lobe of the dog's liver to eat (אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו). See also *Bab. Joma* 84ª. This remedy is said to have been tried without success on Germanus, a slave of R. Judah II.: he had been bitten by a mad dog; they gave him a piece of the caudate lobe of its liver (מחצר כבד שלו), but he was not cured (*Jer. Joma* 8, 5, f. 38ª, ed. Zitomir). That the liver of a mad dog, broiled and eaten, would cure those who had been bitten by him, was believed also by

BAMBERGER, Fürth, 1861, I. 57. Professor SCHECHTER has kindly given me another quotation, in Isaac b. Abba Mari, *Ittur*, II, 44ᶜ. The text as printed by KOHUT, *Aruch Completum*, IV, 477, after DUKES (*Orient, Litbl.* IX, 1848, 537), is corrupt, but KOHUT's reconstruction is still farther from the original. On the main point, however, KOHUT was right, and to him belongs the credit of having revived the correct explanation of the word הצרא (*Aruch Completum*, s. vv. אצבע and חצר כבד). See also BLAU, *Jewish Encyclopaedia*, VIII, 141, which appeared after the present article was written

[1] In Hebrew letters אלכנצר. This is miswritten in DUKES-KOHUT, אלפנציר; in the *Ittur*, בנצר

the Greeks; Galen (*De simplic.* xi. 10; ed. KÜHN, *Medic. Graec.* XII, 335), mentions it, without expressing confidence in it[1].

In the light of the foregoing it is clear that חצר הכבד in the places cited from *Joma* is equivalent to אצבע הכבד in *M. Tamid* 4, 3, 'the finger', more specifically 'the little finger', of the liver, i. e. the caudate lobe. The original pronunciation was probably *ḥiṣṣār*, or perhaps *ḥiṣṣēr*; cf. Arab. *ḫinṣir* and *ḫinṣar*, and the Syriac forms presently to be adduced. With the Hebrew חָצֵר (حضر) it has, of course, no connection.

The phrases היתרת על הכבד, יתרת הכבד ,are uniformly rendered in the Peshitto, ܚܨܪ ܟܒܕܐ (so, correctly, in the Urmia edition, confirmed by Bar Ali, ed. HOFFMANN, no. 4028, Bar Bahlul, ed. DUVAL, col. 770; cf. Johannan bar Zuʿbi, quoted by MERX, *Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes*, IX, 2, p. 174f.). Bar Serošwai (in Bar Bahlul *l. c.*) explains: "That which projects from the body of it [the liver] something like a finger"; the Arabic glosses all give as the equivalent زيادة الكبد, the proper name of the caudate lobe of the animal liver. The word is therefore to be connected with ܚܨܪܐ, 'little finger'; cf. BROCKELMANN, s. v., ܚܨܪ ܟܒܕܐ. The pronunciation ܚܨܪ ܟܒܕܐ in the London Polyglott is erroneous; and the etymological combinations based upon it (see, e. g., PAYNE SMITH, s. v. ܚܨܪܐ), false. The origin of the Aramaic חִצְרָא, Syriac ܚܨܪܐ, Mandaic חיצרא, Arabic خِنْصَر, is unexplained. It is possible, as Professor C. C. TORREY has suggested to me, that it is from Assyr. *ṣiḫru*, 'little'.

The Arabic versions, whether made from the Hebrew, Greek, or Syriac, all render, زيادة الكبد[2]. This term is defined in all the native lexicons by an unmistakable description of the caudate lobe: it is a small part of the liver, depending or protruding from it; called *ziyādah* because it is a 'redundance' on the flat surface, &c.[3] The name exactly corresponds in meaning to the Hebrew יתרת. A proverb

---

[1] See also BLAU, *Altjüdisches Zauberwesen*. 80. Compare the English proverb "A hair of the dog that bit you." The principle is expressed more generally in the Greek ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται; see RIESS in PAULY-WISSOWA, I. 36, for examples of the application of this rule

[2] Except the Samaritan Arabic of Abū Saʿīd: الفضلة or الفاضلة

[3] This definition must not be confounded with the descriptions of the lobes of the human liver in medical writers (ultimately from Greek sources). — LANE, s. v., is led astray by the Hebrew dictionaries and O. T. commentators. The "round ligament" (LANE, LAGARDE, al.) does not exist in the ruminants here in question

quoted in the *Asās* says: "A son is the liver of his parent, and a son's son is the *ziyādat al-kabid*." The point of the saying lies in the fact that the caudate lobe is, as it were, a diminutive liver, springing from the main body of the organ. It was perhaps the same relation which led the Ethiopic translators to render λοβὸς τοῦ ἥπατος by ክብ.ሮ : እንተ : ትንእስ : *jecusculum*.

The designation, in the Jewish ritual, of precisely this part of the liver to be burnt on the altar is not accidental; it is associated with the preeminent importance which the caudate lobe had in ancient divination. Evidence of this preeminence has been adduced above from Greek and Latin authors. Interesting archaeological confirmation of the fact is given by models of a liver mapped out for the use of diviners which have been preserved. Two Babylonian clay tablets in the British Museum represent the liver of a sheep or goat, divided into regions, and covered with texts, apparently indicating the omen signified by a peculiarity in the corresponding region of the liver of the victim under examination. DEECKE has published two Etruscan models of the liver, one in bronze and one in alabaster, the former of which is mapped out and inscribed in a similar way. S. REINACH has recently recognized another, held in the hand of an Aesculapius in the Musée St. Germain. In both the Babylonian tablets and in the Italian examples published by DEECKE the caudate lobe, in schematic pyramidal form, is made very prominent[1].

We have found that the oldest exegetical tradition (LXX, Targum, Peshitto, Mishna, &c.) understood by יתרת הכבד the caudate lobe. A different interpretation of the words meets us first in Jerome's Latin version, in which the phrase is uniformly rendered *reticulum jecoris*[2], and in the Lyons Pentateuch, where the true Old Latin, *pinna, pinnula,* has been supplanted by *omentum*, perhaps through

[1] I expect to publish a fuller discussion of these objects in another place. Here it must suffice to refer to the most important literature: PINCHES, *Cuneiform Texts*, &c. VI (1898); BOISSIER, *Documents rélatifs aux présages*, 1894; *Note sur un monument Babylonien se rapportant à l'extispicine*, 1899; ZIMMERN, *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion*, II. 1., 1899; VON OEFELE, *Die Leberschau Hesekiel*, 21, 26, *ZATW.* XX (1900) 311—314. — DEECKE, *Etruskische Forschungen*, I. 4 (1880), 1—98; *Etruskische Forschungen und Studien*, Heft 2 (1882), 65—87; REINACH, *Revue Archéologique*, 1902, i. 137. — BOUCHÉ-LECLERCQ, in DAREMBERG et SAGLIO, s. vv. 'Divinatio', 'Haruspices'. — BLECHER, *De extispicio capita tria*, 1905

[2] The apparent exceptions in the Vulgate (*arvina*, Lev. 3, 15; *adeps*, Lev. 4, 9) are probably early copyists' errors

the influence of the Vulgate. It may be assumed that this interpretation was given to Jerome by his Jewish teachers. It reappears in Rashi, who explains יתרת in Ex. 29, 13 by the Aramaic טרפשא (*Ḥullin* 46ª 49ᵇ), and on Lev. 3, 4 defines it as the diaphragm; see Rashi also on *Berakoth* 44ᵇ. Under the influence of the Vulgate and of the mediaeval Jewish commentators and lexicographers, especially Kimchi, this interpretation was adopted in the Protestant versions. LUTHER: "Das Netz um die Leber" doubtless intending the diaphragm (cf. MÜNSTER, "Hebraei dicunt esse rubeam carnem hepar complectentem;" FAGIUS, "Judaei vulgo das rot fleisch interpretantur"); English Version (1611), "the caul that is above the liver," with the marginal note, "It seemeth, by anatomy, and the Hebrew doctors, to be the midriff;" Dutch Staatenbijbel, "Het net over de lever," &c.

I must reserve for another place a fuller investigation of the history of this interpretation, as well as of the word טרפשא ('diaphragm')[1] and other terms. It is not without significance, however, that the Jewish scholars who understand by היתרת the diaphragm preserve the tradition that a portion of the liver was to be cut off and removed with it; see, e. g., Rashi on *Tamid* 31ª (אצבע הכבד); cf. *Sifra*, ויקרא, Perek 17 (ed. WEISS, fol. 14ᵇ–ᶜ).

[1] This word has nothing to do wish τράπεζα, with which it has often been combined

Die sogenannten aramaisierenden Formen der Verba ע״ע im Hebräischen.

Von

E. Kautzsch.

Seit GESENIUS' *Lehrgebäude* pflegt man die Formen der Verba ע״ע mit geschärftem 1. Radikal als Aramaismen[1] zu bezeichnen und denkt dabei wohl meist an eine bewußte Anlehnung an die aramäische Bildungsweise. Den Grund dieser Anlehnung findet man meist in dem Bestreben, den Schein dreiradikaliger Bildungen zu erwecken und so diese Formen der übermächtigen Analogie der starken Bildungen anzunähern. „Man suchte Ersatz für die hier [im 2. Radikal von Formen wie יָסֹבּ] verlorene Stammverstärkung, und fand ihn wenigstens bei präformirten Formen in der da möglichen vorderen Verdoppelung“ (BÖTTCHER II, 486). Ebenso glaubt OLSHAUSEN (*Lehrb.* S. 198), daß man in den fraglichen Formen „den ersten Radical ohne irgend einen anderen Grund verdoppelte, als um sich dem Sylbenfalle der Derivate starker Wurzeln genau anzuschließen.“ Nach KÖNIG, *Lehrgeb.* I, 327 war bei der Vorderverdoppelung (die er lieber „Ersatzverdoppelung“ nennen will) der erste Faktor das Streben, die verlorene Verdoppelung wieder zu Gehör zu bringen.

Es wird sich der Mühe lohnen, durch eine genaue Untersuchung des gesamten in Betracht kommenden Materials die Haltbarkeit der

[1] GESENIUS selbst sagt (*Lehrgeb.* S. 370) noch „Chaldaismen“, ebenso BÖTTCHER, *Gramm.* II, 486 u. a.

oben erwähnten Theorieen zu prüfen. Das Ergebnis wird sein, daß die landläufige Meinung in dieser Frage einer starken Korrektur bedarf.

Zur Feststellung des Tatbestandes schlage ich mit gutem Bedacht den Weg ein, daß ich von jedem Verbum alle Formen mit vorderer Schärfung zugleich mitteile. Die in streng wissenschaftlichen Grammatiken (so bei OLSHAUSEN, STADE) aus guten Gründen vollzogene Isolierung der verschiedenen Tempora, wo nicht auch noch der verschiedenen Personen, hat es m. E. verschuldet, daß sich in dieser Frage nicht längst gewisse Beobachtungen aufgedrängt haben. Warum wir den Formen alle Belegstellen beigefügt haben, wird bei der Zusammenstellung der Ergebnisse seine Rechtfertigung finden.

Formen mit Schärfung des ersten Radikals finden sich von

גרר wiederkäuen; Impf. Qal יְגֵּר Lev. 11, 7; dagegen in der Bed. „ziehen" יְגֹרֵהוּ Hab. 1, 15; יְגֹרֵם Prv. 21, 7.

דלל schwach, gering sein; Impf. Qal (nicht Niph., wie in MANDELKERN's *Konkordanz*, denn vom Niph. findet sich sonst keine Spur) יְדַל Jes. 17, 4; וַיְדַל Ri. 6, 6.

דמם verstummen, sich ruhig verhalten; Impf. Qal יְדֹם Am. 5, 13. Ps. 30, 13; וְיִדֹּם Thr. 3, 28; וַיִּדֹּם Lev. 10, 3. Jos. 10, 13; 3 f. תִּדֹּם Thr. 2, 18; תִּדְמִי (mit Zaqeph qaṭon über ד) Jer. 48, 2; nach anderen Impf. Niph. wegen der anderen Bedeutung „du wirst vernichtet werden". Zu erwarten wäre in der Tat תִּדַּמִּי (s. u.); das *ō* in 2. Silbe führt jedoch auf ein Impf. Qal nach der Absicht der Masora (so schon QIMCHI, OLSH., KÖNIG). — וָאֶדֹּם Hi. 31, 34, — יְדֹמוּ Ex. 15, 16. Ps. 31, 18. Thr. 2, 10; וְיִדְמוּ Hi. 29, 21; נִדְמָה Jer. 8, 14.

Dagegen sollen יְדַמּוּ Jer. 49, 26. 50, 30; יְדֻמּוּ 1 S. 2, 9 (ed. Mant. יְדַמּוּ; schwerlich als Qal gemeint, sondern Ausfall des Dagesch nach dem gedehnten Vokal; vgl. unten zu יְחָקוּ) und תִּדַּמּוּ Jer. 51, 6 Niph'al-Formen sein, und dem entspricht überall die Bedeutung „vernichtet werden".

זלל verachten; Perf. Hiph. הֵזִילוּהָ Thr 1, 8 mit Übergang in die Bildung der ע״ע.

חדד schärfen; Impf. Hiph. יָחֵד Prv. 27, 17ª, יַחַד 17ᵇ. Erstere Form (für יָחֵד) ist jedoch nach Vokalisation und Betonung höchst auffällig. Man erwartet יְחֵד. Die Masora aber denkt höchstwahrscheinlich an eine Pausalform von יַחַד „vereint". Dagegen ist יַחַד in 17ᵇ wohl als 3. Impf. Hiph. mit virtuell geschärftem ח gemeint, obschon

dann auch יַחַד zu erwarten wäre. Die früher übliche Herleitung beider Formen von einer Nebenform חָדָה ist durchaus abzuweisen.

חלל entweihen; Impf. Hiph. יַחַל Nu. 30, 3; אַחֵל Ez. 39, 7; dagegen in der Bed. „anfangen" יָחֵל, תָּחֵל, אָחֵל, וַיָּחֶל, וַתָּחֶל, וַיְחַלּוּ, תְּחַלֶּינָה, וַתְּחַלֶּינָה; vergl. hierzu auch die Niph'al-formen נֶחֱל Ez. 25, 3; וְנִהַלְתָּ Ez. 22, 16; וְנֶחֱלוּ Ez. 7, 24, sämtlich in der Bed. „entweiht werden".

חמם warm (heiß) sein; יְחַם 1 K. 1, 1 soll wohl Imperf. Qal mit virtuell geschärftem ח sein; anderwärts יֵחַם, תֵּחַם, יֵחַמּוּ (dag. zwiefach befremdlich וַיֵּחַמְנָה Ge. 30, 38), entsprechend den intrans. Imperfekten יֵמַר, יֵקַל etc. Nur Jes. 44, 16 יֶחַם, sowie v. 15 und 2 K. 4, 34 וַיֶּחַם ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied. Part. Niph. הַנֶּחָמִים Jes. 57, 5.

חנן gnädig sein; Perf. Niph. נֶחַנְתָּ für נְחַתָּ Jos. 22, 23. Ebenso könnte in dem Impf. Hoph. (?) יָחַן „bemitleidet werden" Prv. 21, 10. Jes. 26, 10 virtuelle Schärfung des ח beabsichtigt sein; doch ist auch Defektivschreibung für יוּחַן möglich. Übrigens ist יָחַן höchstwahrscheinlich (da ein Hiph. gänzlich fehlt) gar nicht Impf. Hoph., sondern Impf. Pass. Qal; vergl. GESEN.-K. § 53 u.

חקק Impf. Hoph. (oder Pass. Qal? s. o. unter יָחַן) וְיֻחֲקוּ eingemeißelt werden Hi. 19, 23. Nach OLSHAUSEN ist die Schärfung des ק wohl nur wegen des langen Vokals in der Tonsilbe aufgegeben (s. o. unter יְדֻמּוּ). Es fragt sich jedoch, ob es der Schärfung des ק noch bedurfte, wenn schon ח als virtuell geschärft gelten soll. S. darüber am Ende.

חרר Perf. Niph. נְחַר Ps. 69, 4 (ausgedörrt sein), נְחֲרוּ Ps. 102, 4 (durchglüht sein); dag. נָחַר Jer. 6, 29 (vom Schnauben des Blasebalgs); נָחָר Ez. 15, 4 (angeglüht sein). Ein Bedeutungsunterschied ist somit nicht zu behaupten.

חתת Perf. Niph. נְחַת erschrocken sein Mal. 2, 5 (vielleicht zur Unterscheidung vom Perf. Qal נָחַת herabsteigen).

כתת zerschlagen; Impf. Qal וְאָכֹּת Dt. 9, 21; Imperf. Hiph'il (אֶתְכֶם) וַיַּכְּתוּ Dt. 1, 44; וַיַּכְּתוּם Nu. 14, 45; Impf. Hoph. (oder Qal? s. o. zu יָחַן) יְכַּת Jes. 24, 12; יְכֻּתוּ Jer. 46, 5. Mi. 1, 7; יְכֻתּוּ Hi. 4, 20 (so ed. Mant., JABLONSKI; dagegen OPITIUS, GINSBURG, MANDELKERN יְכֻתּוּ). Übrigens fragt sich, ob nicht das Dagesch im ת als sogen. Dag. forte affectuosum (GES.-K. § 20 i; von BÖTTCHER als „mimische Verdoppelung" bezeichnet) zu betrachten ist.

מכך Hoph. וְהֻמְּכוּ hingesenkt werden Hi. 24, 24.

מלל Als Impf. Qal in der Bed. „sich schlaff senken" (nach

andern Impf. Niph. = abgeschnitten werden) sind höchstwahrscheinlich zu betrachten יִמַּל Hi. 18, 16 (parallel יִבָּשׁוּ); וַיִּמֶּל Hi. 14, 2 und יִמָּלוּ Ps. 37, 2 (parallel יִבָּלוּן!). Dagegen paßt Hi. 24, 24 nur die Bedeutung „abgeschnitten werden".

מרר Hi. אַל־תַּמַּר Ex. 23, 21; so nach der Masora, wohl in der Bedeutung „handle nicht bitter!" gemeint. Doch ist zweifellos אַל־תָּמֶר „lehne dich nicht auf!" (von מרה) zu lesen.

נדד fliehen; Impf. Qal יְהוֹד Nah. 3, 7; יְהֹדוּן (bis) Ps. 68, 13; dagegen וַתְּדַד Gen. 31, 40 ohne erkennbaren Unterschied der Bedeutung. Übrigens liegt in beiden Formen starke Bildung nach Analogie der פ״ן vor; ebenso im Impf. Hoph. (wofür vielleicht mit BUDDE das Impf. Qal zu lesen) וְנֻדַּד Hi. 20, 8. Dagegen lautet das Part. 2 Sa. 23, 6 nach allen guten Zeugen מְנָד, nicht (mit GES.-BUHL) מֻנָּד.

סבב; deutlich besteht hier die Absicht einer Unterscheidung zwischen einem transit. Imperf. Qal יָסֹב = „umgeben, umringen, umspannen" und einem intrans. יָסֹב (oder יָסוֹב) „sich wenden". Vgl. zu יָסֹב 1 K. 7, 15. 23. 2 Ch. 4, 2; וַיָּסָב Ri. 11, 18; יְסֻבֻּהוּ Hi. 40, 22; יְסֻבֻּנוּ Jer. 52, 21; יְסוֹבְבֻנִי Ps. 49, 6; יָסֹבּוּ Hi. 16, 13 (sq. עָלַי, aber ausdrücklich in der Bed. „umringen"); וַיָּסֹבּוּ Jos. 6, 14. 15. Ri. 20, 5. 2 K. 3, 9; auch Ri. 16, 2 ist höchstwahrscheinlich das Objekt (das Haus?) irrtümlich weggelassen, und 2 Sa. 18, 15. 2 K. 3, 25. 2 Ch. 18, 31 liegt wenigstens die Bed. „umringen", 2 Ch. 17, 9. 23, 2 die Bed. „umherziehen" vor. In der Bed. „sich wenden" steht die Form nur Jer. 41, 14; תְּסֻבֶּינָה (= umringen) Gen. 37, 7. Mit dem Akk. des Objekts steht תְּסֹבּוּ Jos. 6, 4 und וְנָסָב Dt. 2, 1. Dagegen wird נָסֹב 1 Sa. 16, 11 fast allgemein in נֵשֵׁב emendiert. Es fragt sich jedoch, ob man nicht eine prägnante Bedeutung anzunehmen hat = „[den Tisch] umringen", d. i. sich zum Mahle niederlassen.

Intransitiv (in der Bed. „sich wenden") stehen יָסֹב 1 Sa. 5, 8. 2 Sa. 14, 24; יָסוֹב Za. 14, 10; וַיִּסֹּב Gen. 42, 24. 1 Sa. 15, 12. 27. 17, 30. 18, 11. 22, 18. 2 Sa. 14, 24. 18, 30. 1 Ch. 16, 43. — 3. fem. תִּסֹּב Nu. 36, 7. 9; תְּסוֹב Hab. 2, 16. Prv. 26, 14; וַתִּסֹּב 1 K. 2, 15; 2. masc. תִּסֹּב Ps. 114, 5; וְתִסֹּב Ps. 71, 21. Die Häufigkeit dieser Qal-Formen in der Bed. „sich wenden" legt die Frage nahe, ob nicht auch Ez. 1, 9. 12. 17. 10, 11 (bis). 16, wo jetzt überall יִסַּבּוּ, also Niph., vielmehr Qal-Formen beabsichtigt waren.

Hiph. Impf. וַיַּסֵּב Ex. 13, 18. Jos. 6, 11. 2 Sa. 20, 12. 1 K. 8, 14. 21, 4. 2 K. 20, 2. 23, 34. 24, 17. Jes. 38, 2. 1 Ch. 10, 14. 2 Ch. 6, 3.

36, 4. — Plur. וַיִּסַּבּוּ Ri. 18, 23. 1 Sa. 5, 8. 2 Ch. 29, 6; so nach den besten Zeugen QIMCHI im *Mikhlol*, ed. Mant. (nur 2 Ch. וַיִּסֵּבוּ; ob Druckfehler?), JABL., OPIT., BAER, GINSBURG. Außerdem führt BAER als Lesart der ed. Sonc. Brix. etc. וַיָּסֵבּוּ an. Die gewöhnliche Bildung des Imperf. findet sich nur in וְנָסֵב 2 Ch. 14, 6 (mit Mauer und Türmen umgeben), וְנָסֵבָּה (umziehen lassen, sc. die hl. Lade) 1 Ch. 13, 3 und וַיְסֹבְבֵנִי Ez. 47, 2 (= zurückführen). Ein Unterschied der Bed. ist nicht zu behaupten.

Der Imper. lautet 2 Sa. 5, 23. 1 Ch. 14, 14 הָסֵב, 2. fem. HL 6, 5 הָסֵבִּי. Für die LA הַסֵּב habe ich keinen Zeugen gefunden. Auch der Infin. lautet לְהָסֵב 2 Sa. 3, 12. 1 Ch. 12, 24.

Impf. Hoph. יוּסֵּב Jes. 28, 27. Das K^{e}thīb beabsichtigt offenbar יוּסָב, die Masora יֻסַּב.

סכך bedecken. Im Impf. Qal וַיִּסְכּוּ etc., Hiph. תָּסֵךְ etc., dagegen Impf. Hoph. יֻסַּךְ Ex. 25, 29. 37, 16. Da das Hiph. mehrfach gut bezeugt ist, fällt die Annahme eines Impf. Pass. Qal hier außer Betracht.

צלל klirren, klingen; Impf. Qal תִּצַּלְנָה 2 K. 21, 12. Jer. 19, 3; dag. 1 Sa. 3, 11 תְּצִלֶּינָה in ganz gleicher Bedeutung, scheinbar Hiph., aber von J. BARTH (*ZDMG* 43, S. 179) sicher mit Recht als *i*-Impf. des Qal erklärt.

צרר trans. „befeinden", Impf. Qal יָצֹר Jes. 11, 3; dag. intr. יִצַּר, וַיִּצַּר etc., aber תִּצְרִי Jer. 49, 19. יִצְרוּ Hi. 18, 7. Siehe über letztere Formen, sowie über יָרֵעוּ Neh. 2, 3 (Impf. Qal von רעע) GES.-K. § 67, dd.

קבב verfluchen; Impf. Qal וַיִּקֹּב Lev. 24, 11; תְּקֻבֶּנּוּ Nu. 23, 25; אָקֹב Nu. 23, 8; וָאֲקֻבּוּ Hi. 5, 3; יְקֻבָּהוּ Prv. 11, 26. 24, 24. Hi. 3, 8.

קדד sich niederwerfen; Impf. Qal stets wie וַיִּקֹּד Gen. 24, 26. Ex. 12, 27. 34, 8. Nu. 22, 31. 1. Sa. 24, 9. 28, 14. 2 Ch. 20, 18; וַתִּקֹּד 1 K. 1, 16. 31; וָאֶקֹּד Gen. 24, 48; Plur. וַיִּקְדוּ Gen. 43, 28. Ex. 4, 31. Neh. 8, 6. 1 Ch. 29, 20. 2 Ch. 29, 30 (stets vor וַיִּשְׁתַּחֲווּ).

שדד verwüsten; Impf. Hoph. (oder Qal, da das Hiph. fehlt? s. o. zu יִתֵּן) יוּשָׁד Hos. 10, 14 mit Zaq. qaṭon über שׁ. Obschon das K^{e}thīb ohne Zweifel יוּשַׁד meint, ist doch letztere LA ohne wirkliche Bezeugung; יוּשָׁד lesen ed. Mant.[1], JABL., OPIT., BAER, GINSBURG; desgl. תּוּשַׁד Jes. 33, 1 (ohne Variante).

[1] NORZI bemerkt dazu im masoret. Kommentar: geschrieben mit ו und Dagesch und in der Mehrzahl der Bücher, die wir besitzen, steht das Schin mit Qameṣ. DAVID KIMCHI schreibt es im *Mikhlol* mit Pathach, in den übrigen Büchern aber steht Qameṣ mit Zaqeph

שׁחח gebeugt sein; Impf. Qal in Pausa יָשְׁחַ Ps. 10, 10; וַיִּשְׁחוּ Ps. 107, 39: außer der Pausa יָשְׁחוּ Hi. 38, 40. Aber auch die Formen וַיִּשַּׁח Jes. 2, 9. 5, 15 und תִּשַּׁח 29, 4 (sämtlich in enger Verbindung mit dem nachfolgenden Subjekt); Plur. וְיִשְׁחוּ (mit virtuell geschärftem ח) Qoh. 12, 4 werden nicht zum Niph., sondern mit Olsh. und Stade zum Qal zu ziehen sein, da sich von einem Niph. außerhalb dieser drei Formen nirgends eine Spur findet.

שׁמם; Impf. Qal in der Bed. „sich entsetzen“ יִשֹּׁם 1 K. 9, 8. Jer. 18, 16. 19, 8. 49, 17. 50, 13. 2 Ch. 7, 21; אָשֹׁם Jes. 42, 14 (nach anderen von נשׁם als Denom. von נְשָׁמָה); dag. im Plur. in derselben Bedeutung יָשֹׁמּוּ Ps. 40, 16 (mit Dᵉchī) und Hi. 17, 8 (mit Munach).

In der Bed. „verwüstet sein“ 3 f. תֵּשַׁם Ez. 12, 19; וַתֵּשַׁם 19, 7; in Pausa תֵּשָׁם Gen. 47, 19. Nicht minder gehört hierher die seltsame 3. fem. Plur. תִּישֵׁמְנָה (so nach den besten Zeugen ed. Mant. etc. bis Baer ohne Bemerkung; dag. Ginsburg mit der Note תִּשֵּׁמְנָה קרי(?!) und der weiteren Bemerkung, in anderen Büchern sei תשמנה Kᵉthīb und Qᵉrē. Nur ist dann sicher nicht an תִּשׁ, sondern an die gewöhnliche Form תֵּשׁ zu denken).

Impf. Hiph. יַשִּׁים Jer. 49, 20. 50, 45 in der Bed. „sich entsetzen“; dag. וַנָּשֶׂם Nu. 21, 30 = wir verwüsteten. Das befremdliche *ī* in der 2. Silbe beruht weit eher auf einem Mißverstehen der inkorrekten „Pleneschreibung“ (für יָשַׂם, וַנָּשַׂם), als auf einem Übergang in die Bildung der ע״ו. — Mit Suffix (in der Bedeutung „in Schrecken setzen“) וַיְשִׁמֵם 1 Sa. 5, 6; אַשִּׁמֵם Ez. 20, 26, also beide Male ohne Schärfung des 1. Radikals.

Inf. Hoph. mit Suffix der 3 fem. (obschon ohne Mappiq) הָשַׁמָּה Lev. 26, 34f. 2 Ch. 36, 21. Auch בָּהָשַׁמָּה Lev. 26, 43 beruht auf ursprünglichem בְּהָשׁ; nach der Zurückwerfung des *ŏ* mußte die Schärfung des ש unterbleiben. Dagegen ist Hi. 21, 5 mit Norzi (der sich in einer längeren Note auf Qimchi's *Mikhlol* und einen alten *Hiobkommentar* von unbekanntem Verfasser beruft) und allen guten Zeugen וְהָשֵׁמוּ als Imper. Hiph. zu lesen; die LA וְהָשׁ (so Ges.-Buhl unter Hoph.) ist ohne Bezeugung.

תלל Von den Formen des Imperf. Hiph., in denen allen die Synkope des ה unterbleibt, gehört hierher יוַיְהַתֵּל 1 K. 18, 27, sofern die synkopierte Form יְתַל lauten würde; vergl. jedoch יְהָתֵּלוּ (mit Zaq. qaṭon) Jer. 9, 4 und תְּהָתֵּלוּ Hi. 13, 9; Inf. כְּהָתֵל ibid.

[1] Diese Form fehlt bei Mandelkern unter תלל, weil er sie unter התל bringt!

תמם zu Ende sein oder gehen; Impf. Qal יִתֹּם Ez. 47, 12; וַיִּתֹּם Gen. 47, 15; תִּתֻּם[1] Ez. 24, 11; וַתִּתֹּם Gen. 47, 18. 1 K. 7, 22; dag. in der Bedeutung „unsträflich sein" 1. Sing. אֵיתֵּם Ps. 19, 14, wohl absichtlich inkorrekte Pleneschreibung für אֵתֻּם zur Vermeidung der Aussprache אָתֹּם (bin zu Ende). Übrigens bieten einige Codd. analog dem יִתֹּם die LA אָתֻּם. — 3 Plur. וַיִּתְּמוּ Dt. 34, 8; יִתַּמּוּ Nu. 14, 35 (mit Tiphcha); Jer. 14, 5. 44, 12 (mit Zaqeph qaṭon), also wie Nu. 14, 35 in kleiner Pausa; dag. Ps. 104, 35 mit einem Konjunktivus (Mahpakh); volle Pausa יִתֵּמוּ Ps. 102, 28 (so JABL., GINSBURG, BAER mit der Bemerkung: Mem dagess. in codd. et edd. emendatis; dag. ed. Mant. [ohne Bemerkung] und OPIT. יִתֵּמוּ). — Letztere Pluralformen (von יִתַּמּוּ an) werden von BÖTTCHER u. a. — abgesehen von der LA יִתְּמוּ — für Niph'al-Formen erklärt, richtiger aber, da sonst ein Niph. von תמם nicht existiert, mit STADE u. a. zu Qal gezogen.

Impf. Hiph. וַיְתַם[2] 2 K. 22, 4; 2. masc. תַּתֵּם Hi. 22, 3. Dag. im Inf. immer הָתֵּם.

Ergebnisse.

Durch die vorstehende Übersicht wird eine Erklärung der vorngeschärften Formen, zu der man unter dem Bann der Bezeichnung „aramaisierende" Formen am ehesten geneigt sein könnte, ohne Weiteres und ganz vollständig ausgeschaltet; ich meine die Annahme, daß diese Formen in später Zeit unter dem Einfluß des Aramäischen statt der gewöhnlichen Bildungen eingedrungen oder auch, daß sie von den an's Aramäische gewöhnten Punktatoren und Abschreibern hie und da statt der genuin hebräischen Formen eingesetzt wären. Vielmehr läßt sich beweisen, daß umgekehrt gewisse vorn geschärfte Imperfecta als genuin hebräische Bildungen gegolten haben und daher von den ältesten Texten ab[3] konsequent verwendet worden sind, sei

[1] Vergl. zu *ē* in 2. Silbe GES.-K. § 67q nebst Note 3

[2] Vergl. zu dieser LA, die schon OLSH. beanstandete, die verschiedenen Konjekturen in STADE's und SCHWALLY's *Books of Kings* in HAUPT's *Regenbogenbibel* (wo ויתם beibehalten ist)

[3] Zum Erweis dieser Tatsache haben wir oben alle Belege beigebracht. Ganz unhaltbar ist darnach die Behauptung BÖTTCHER's (II, 486), daß die vordere Verdoppelung zuerst im Aram., im Hebr. später und erst bei jüngeren Verben oder Verbalbildungen Platz gegriffen habe

es ohne eine Nebenform in der sogen. gewöhnlichen Bildung oder so, daß die gewöhnliche Bildung auf bestimmte Personen beschränkt ist, oder endlich so, daß zwischen der vorngeschärften und der gewöhnlichen Bildung ein Unterschied der Bedeutung besteht. Weiter aber läßt sich zeigen, daß hierbei auch die Lautverhältnisse, und zwar ebensowohl die Vokale der aufeinanderfolgenden Silben, als die Natur des Anlauts, eine wichtige Rolle gespielt haben. Da oben in der Übersicht alle Belege gegeben sind, so können wir uns hier mit der einfachen Anführung der Formen begnügen.

1. Vordere Schärfung zur Hervorhebung einer bestimmten Bedeutung.

יְגָר, aber יְגֻרֶהוּ etc.[1], יָחֵל etc. und יַחֵל etc., יְסֹב etc. und יָסֵב etc., יָצֻר und יַצֵּר etc., יְשֻׂם und תְּשִׂם.

Verschiedene Formen ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied sind nur יָחֹם und יְחַם(?) oder יַחֵם, יָשֹׁחַ und יְשַׁח.

2. Vordere Schärfung infolge der Vokalverhältnisse in den aufeinanderfolgenden Silben.

Hierher rechne ich die Imperf.-Formen mit *a* in 2. Silbe, wie יְגָר, יְדַל etc., יְמַל etc., יְשַׁח (niemals wie יָגֻר etc.), offenbar im Interesse einer Dissimilation der Vokale, die zugleich eine Verwechselung mit der 3. Sing. Perf. Qal ausschließt; vergl. dazu auch נְחַל und נְחַר etc., נְחַת (mit Ersatzdehnung נֶחֱנַתְּ, נֶחֱמִים und selbst נֶאֱרִים im Niph.).

3. Vordere Schärfung infolge der Natur des Anlauts.

Von den 21 Verbis, die irgendwelche Formen mit vorderer Schärfung haben, lauten 7 (שמם, שחח, שדד, צלל, סכך, סבב, זלל) mit einem Zischlaut[2] an, 4 (תמם, תלל, דמם, דלל) mit einer Dentalis, 4 (גרר,

[1] Das etc. bedeutet, daß sich mehrere Formen derselben Bildung finden

[2] Einen Einfluß des Zischlauts finde ich nur bei König (*Lehrgeb.* I, 355) anerkannt, aber nur in Bezug auf die Formen יוּסַב, יוּשָׁר und תּוּשַׁר sowie (p. 361) הָשַׁמָּה und mit anderer Begründung. Hier sei nicht mit Ges., Ewald, Olsh., Böttcher „Ersatzverdoppelung", noch auch mit Stade Dag. forte orthovocalicum (zum Schutze des kurzen Vokals) anzunehmen, sondern Verkürzung der nach der Analogie langen

כתת, קבב, קדד) mit einer Palatalis; 4 mit ח (חדד, חלל, חרר, חתת; zweifelhaft sind חנן und חקק), endlich zwei (מכך, מרר) mit Mem. Nun ist allerdings die vordere Schärfung bei den genannten Verbis keineswegs konsequent durchgeführt (mehrfach hat sie nur das Hoph.); in einigen Fällen dient sie neben der gewöhnlichen Form zur Geltendmachung einer besonderen Bedeutung, und schließlich stehen den 21 Verbis mit Zischlaut etc. 18 andere mit denselben Anlauten gegenüber. Wir sehen dabei von dem Umstand ab, daß es sich bei den letzteren vielfach um Formen handelt, die nach ihrer Beschaffenheit kaum eine andere, als die gewöhnliche Bildung zulassen; so die 3. und 2. Plur. Impf. יָגֹדּוּ, יָזֹקּוּ, תָּכֹסּוּ, יָמֹדּוּ, יָמֹכּוּ (trotz des Sing. יִמַּךְ!), תָּמֹצּוּ, יָסֹכּוּ, יָסֹלּוּ, יָשֹׁרּוּ, יָשֹׁכּוּ, תָּשֹׁלּוּ, יָשֹׁמּוּ (trotz des Sing. יִשֹּׁם), יָשֹׁסּוּ, יָשֹׁקּוּ sowie die Formen mit Suffixen; nach Abzug dieser Verba bleiben mit denselben Anlauten nur noch גזז, גלל, גנן, דקק, זמם, חגג, משׁשׁ. Diesen stehen mit anderen Anlauten gegenüber ארר, בזז, בלל, הלל, המם, לעע, לקק, עזז, עמם, פזז, פרר, רנן, רעע (in 2 Bedeutungen), רצץ, רקק. Sehen wir wiederum ab von den Verbis mit anlautender Gutturalis oder ר, so verbleiben doch noch 6 (mit ב, פ, ל), die niemals vordere Schärfung haben. Alles erwogen, wird somit eine Begünstigung der vorderen Schärfung durch die Natur des Anlauts nicht in Abrede zu stellen sein.

Die letzte Frage, die noch einer Beantwortung harrt, ist die nach der Schärfung auch des 2. Radikals im Fall eingetretener vorderer Schärfung. Die herrschende Meinung dürfte dahin gehen, daß in der Tat die zweimalige Schärfung als die Regel zu betrachten sei[1]. Damit wäre allerdings die Theorie, daß die vordere Schärfung den Schein der Dreilautigkeit hervorrufen wolle, abgetan; denn dieser Zweck war schon mit einmaliger Schärfung völlig erreicht. Aber eine Statistik der Beispiele lehrt, daß die doppelte Schärfung gar nicht als Regel gelten kann. Man vergl. יִדְּמוּ, נִדְּמָה, וַיַּכְּתוּ, וַיַּכְּתוּם, יִמָּלוּ, תִּקָּבֶנּוּ, יִקְּבֻהוּ, וַיִּקְּדוּ, יִתְּמוּ (neben יִתַּמּוּ). Hierzu kommt noch die zweifel-

Silbe wegen des folgenden Sibilanten, also Dag. forte orthoconsonanticum. Aber יוּשַׁד etc. läßt sich von יֻכַּתּוּ nicht trennen und bei letzterem erkennt König selbst „Ersatzverdoppelung" an

[1] Vgl. jedoch Böttcher, *Gramm.* II, 486 unten: die hintere Verdoppelung sei, als durch die vordere ersetzt, im Hebr. meistens unterblieben. Steuernagel, *Hebr. Gramm.*[2] § 491: Vereinzelt finden sich Formen mit Schärfung des 1. und 2. Rad.; er betrachtet also auch die nur einmalige Schärfung als das Reguläre

hafte Hophal(?)-Form וְיֻחֲקוּ (wenn ח als virtuell geschärft zu betrachten ist).

Diesen 10 Beispielen[1] von 7 verschiedenen Verba stehen gegenüber: תִּדֹּמִי (mit Zaq. qaṭon über ד), יֻכַּתּוּ, P. יֻכָּתּוּ, וַיַּסֵּבּוּ,, וְיִשַּׁחוּ, הָשַּׁמָּה, יִתַּמּוּ. Ziehen wir nun in Betracht, daß sich die Schärfung des מ und ת nach dem oben S. 773 zu כתת Bemerkten auf sehr einfachem Wege anders erklären läßt, daß in וְיִשַּׁחוּ das Pathach samt der nachfolgenden virtuellen Schärfung des ח aus der Natur der Gutturalis zu erklären ist, so bleibt nur וַיַּסֵּבּוּ übrig, und hier fragt sich sehr, ob nicht die minder bezeugte Lesart וַיַּסֵּבוּ die ursprüngliche Absicht der Punktation wiedergibt.

Fassen wir nun zum Schluß unsere Ergebnisse nochmals kurz zusammen, so lauten sie:

1. Die vordere Schärfung ist in keiner Weise auf einen Einfluß des Aramäischen zurückzuführen. Der Ausdruck „aramaisierende Formen" ist somit, weil irreführend, gänzlich zu vermeiden.

2. Der Eintritt der vorderen Schärfung wird teils durch das Streben nach einer Differenzierung der Bedeutung, teils durch die Lautverhältnisse, insbesondere durch die Natur des Anlauts, begünstigt.

3. Die dreisilbigen Bildungen dieser Art begnügen sich in der Mehrzahl der Fälle mit der Schärfung des ersten Radikals und auch von den Formen mit zweimaliger Schärfung (des 1. und 2. Radikals) ist weitaus die Mehrzahl auf anderem Wege zu erklären. In diesem Überwiegen der nur einmaligen Schärfung dürfte sich ein Bewußtsein von der ursprünglichen Einsilbigkeit der ע״ע-Stämme erhalten haben.

[1] Zu diesen kommen bekanntlich noch eine Reihe anderer in gewöhnl. Bildung, aber mit auffallender Unterlassung der Schärfung des 2. Radikals; s. die Beispiele in Ges.-K. § 67 dd

Das Substantivum verbale.

Von

D. H. Müller.

THEODOR NÖLDEKE hat in seiner *mandäischen Grammatik*, S. 293ff., über das Wörtchen איתי gehandelt und dabei in der ihm eigenen gründlichen Weise eine erschöpfende Darstellung über diese eigentümliche grammatische Erscheinung gegeben. Die ursprüngliche Form hat אִיתַי gelautet, wobei natürlich das א aramäischer Zusatz ist, die Grundform war also יתי* hebr. יש*, wovon יֵשׁ erhalten blieb. Die Bedeutung von אִיתַי ist „Sein, Existenz", aber dieses abstrakte Substantivum bekommt verbale Bedeutung, wenn es mit Suffixis versehen wird.

NÖLDEKE unterscheidet mehrere Arten, das Wort mit pronominalen Elementen zu verbinden:

1. Die ursprüngliche Verbindung mit Possessivsuffixen (ـلِـ, ـلَـ etc.). Dies ist die bei weitem üblichste Weise im Syrischen, im Bibl.-Aram. und in den babylonischen Targumen. Im Samaritanischen und teilweise in den jerusalemischen Targumen treten die Suffixe an das איתי, לית an; ganz so in der seltsamen Form لَيْسِى *Mufaṣṣal* 53, 9.

2. Mit selbständigem Personalpronomen wie לית אנא יכיל „ich kann nicht" etc.

3. Mit Objektsuffixen. So hebräisch יְשֶׁנּוּ, arabisch das seltene لَيْسَنِى (*Mufaṣṣal* 53, 9), dem gleich steht لَيْسَ إِيَّاىَ (ebd. 53, 8) etc. Allein üblich aber ist diese Verbindung im Mandäischen, wie sie auch im Talmudischen fast ausschließlich vorkommt.

4. Die völlige Hinüberziehung zum Verbum durch Anknüpfung der Perfektendungen ist im arabischen لَيْسَ, لَسْتَ usw. vollzogen.

Es sind drei Dezennien verflossen, seitdem NÖLDEKE diese Zusammenstellung gemacht hat, ohne daß man meines Wissens irgendwie darüber hinausgekommen wäre, oder irgendwelche ähnliche Erscheinungen in den semitischen Sprachen nachgewiesen hätte. Ein Versuch, die von NÖLDEKE angeregte Gedankenkette weiter zu verfolgen und zu ergänzen, möge nun in diesem Nöldeke-Buch gemacht werden.

Zunächst sollte man glauben, nachdem im Arabischen nur noch geringfügige Spuren von einer Nominalverbindung vorhanden sind (لَيْسَنِى لَيْسِى) und die Verbalverbindung (لستَ etc.) vorherrschend geworden ist, daß man kaum im Südsemitischen weitere Beispiele für diese Erscheinung finden werde. Das Gegenteil ist der Fall: Ich bin in der Lage aus den neu aufgenommenen Sprachen, dem Mehri und Soqoṭri, Analogien für die beiden ersten von NÖLDEKE nachgewiesenen Arten, das Wort für „sein" (esse) mit pronominalen Suffixen zu verbinden, nachzuweisen.

So bildet das Mehri aus der Wurzel كون „sein" ein Substantivum verbale, das es mit pronominalen Elementen versieht, ähnlich wie im Aramäischen איתי:

kēm ich bin[1]	*kḗnen* wir sind
kḗnek (*kenk*) du bist	*kénkem* ihr seid
kḗneš du (f.) bist	*kénken* ihr (f.) seid
kḗneh er ist	*kénhem* sie sind[2]
kḗnes (*kens*) sie ist	*kénsen* sie sind.

Hier einige Belege füt diese Erscheinung aus den Texten (*Die Mehri- u. Soqoṭri-Sprache*, Band 1):

5, 20ff. *wa-kēneh bāli ke Yūsef, wa-kēneh ġaij mhenṣáir* und es war der Herr mit Josef und er war ein glücklicher Mann.

3, 34 *wa-kēnes ḫaliyyêt, birkís ḥamú-lā* Und er (بئر) war leer, darin war kein Wasser.

31, 21 *wa-kēneh ġaij min Ṣorā* Es war ein Mann aus Ṣorea.

40, 12 *wa-kēneh qōḍi d' Israïl* Und er war Richter in Israel.

44, 6 *wa-kēns bēt de melūt* Und das Haus war voll.

[1] Eigentlich: Mein Sein, dein Sein etc. [2] Daneben *kḗnim* 44, 6

Die zweite Art, das Wort für „Sein“ (oder „Nichtsein“) mit den pronominalen Suffixen zu verbinden, hat das Mehri in dem für لَيْسَ angewandten Worte erhalten:

לינא, לינן = לית אנא	*lehó* ich bin nicht	*lehnḥé* wir sind nicht
לית את	*lehét* du bist nicht	*lehtém* ihr seid nicht
לית אתי	*lehét* du (f.) bist nicht	*lehtén* ihr (f.) seid nicht
לית הוא	*lehé* er ist nicht	*lehém* sie sind nicht
לית היא	*lesé* sie ist nicht	*lehsén*[1] sie (f.) sind nicht.

Einige Belege mögen hier gegeben werden (*Die Mehri- u. Soqoṭri-Sprache*, Band I):

28, 27 *wa-ġān qanûn lehé šên* wenn unser jüngster nicht ist mit uns (لَيْسَ).

29, 7 *wa-ġajēn lehé šên* und der Knabe ist nicht mit uns.

29, 23 *wa-ġajēn lehé šī* und der Knabe ist nicht mit mir.

32, 10 *wa-lehé ḥabirînī be-hémmeh* und nicht hat er mir seinen Namen wissen lassen (= ولا هو أخبرنى عن اسمه).

32, 28 *wa-Manûḥ ġaíjis lehé šîs* und M. ihr Mann war nicht mit ihr.

30, 23 *wa-lazarôme letēm ḥazábekemī* (!= ليس انتم ارسلتمونى) nun, nicht ihr habt mich hierher geschickt.

26, 15 *Lse dīme yetíqiyen bālī birkîs* Ist es nicht (ليست) der Becher (*ṭast* fem.), aus dem mein Herr trinkt?

35, 2 *leśé birék habánten le-ġaúke wa-birék kel ḥḍidtī ḥarmêt* Gibt es unter den Töchtern deiner Brüder und in meinem ganzen Stamm kein Weib (also لَيْسَت)?

37, 33 *lsé ġaits qanét rḥâm mens* Ist ihre jüngere Schwester nicht schöner als sie?

Ein sehr eigentümliches Substantivum verbale hat die Soqoṭri-Sprache, dessen ursprüngliche Wurzel und Bedeutung ich vorderhand unerörtert lasse:

ḥey (?) ich bin nicht	*ḥen* wir sind nicht
ḥešk du bist nicht	*ḥéšken* ihr seid nicht
ḥešš du (f.) bist nicht	*ḥéšken* ihr (f.) seid nicht
ḥeš er ist nicht	*ḥéyhin* sie sind nicht
ḥes sie ist nicht	*ḥéysen* sie (f.) sind nicht.

[1] Das *h*, welches aus *s* abgeschwächt ist, fehlt öfters und ist entweder wirklich ausgefallen oder wurde durch das Gehör nicht wahrgenommen

Augenblicklich kann ich als Beleg nur das Rätsel 6 (*Mehri- u. Soq.-Sprache*, Band II, S. 360) anführen:

ke-ḥés ṭey Ist das Eine (f.) nicht dabei
ål tekaféyo tri So genügen nicht die Zwei.

Als Lösung wird der Dreifuß oder die drei Steine, welche unter den Kochkessel gelegt werden, gegeben.

Außerdem wird das Wort in der Subtraction als *minus* gebraucht, z. B. S. 365, 14 ff.

hiteh ḥéhi tro irbá'ah sechs minus zwei sind vier
hibe'e ḥéḥin ḏádheh irbá'ah sieben weniger drei sind vier
yhóbeḥ ḥésin śíle órbeḥ sieben (Frauen) weniger drei sind vier.

Was die Etymologie betrifft, so möchte ich es mit arab. خسّ in der Bedeutung „wenig, gering" zusammenstellen[1]. Gleichviel, das Wort wird im Sinne von ليس als Substantivum verbale gebraucht.

Ich gebe hier eine Übersicht der Hauptformen des Substantivum verbale:

Sg.	Syr.	Bibl.-aram.	Hebr.	Mehri	Arab.	Mehri	Soq.	Aram.
1 c.	ܠܝܬ			*kēni*	لَسْتُ (لَيْسِي)	*lehó*	*ḥey*	לית אנא (לינן, לינא)
2 m.	ܠܝܬ	אִיתָךְ יְשָׁךְ		*kēnk* (*kēnek*)	لَسْتَ	*lehét*	*ḥešk*	לית את
2 f.	ܠܝܬ			*kéneš*	لَسْتِ	*lehēt*, (*hít*)	*ḥešš*	
3 m.	ܠܝܬ	יְשְׁנוּ אִיתוֹהִי		*kénch*	لَيْسَ	*lehé*	*ḥeš*	לית הוא
3 f.	ܠܝܬ			*kénes*	لَيْسَتْ	*lesé*	*hes*	
Pl.								
1 c.	ܠܝܬ	אִיתָנָא		*kénen*	لَسْنَا	*lehnḥá*	*ḥen*	
2 m.	ܠܝܬ	אִיתֵיכוֹן		*kénkem*	لَسْتُمْ	*lehtēm*	*ḥésken*	
2 f.	ܠܝܬ		יְשְׁכֶם	*kénken*	لَسْتُنَّ	*lehtén*	*ḥésken*	אית אנתון
3 m.	ܠܝܬ			*kénhem*	لَيْسُوا	*lehém*	*ḥéyhen*	
3 f.	ܠܝܬ			*kénsen*	لَسْنَ	*lesén*	*ḥéysen*	

Wir haben also, wie aus dieser Übersicht hervorgeht, von Mehri und Soqoṭri genau die beiden ersten Arten, wie sie das Aramäische und Hebräische bieten, dagegen fehlt die dritte Art.

Diese vergleichende Darstellung ruft mir in Erinnerung, daß es im Hebräischen und Arabischen eine Anzahl von zum Teil dunkeln

[1] Vgl. *ZMDG* LVIII (1904), S. 784 ff.

Wörtern gibt, die formell und inhaltlich eine gewisse Analogie zu dem Substantivum verbale bilden. Es sind die Wörtchen אַיִן, עוֹד, הִנֵּה und arab. إِنَّ, أَنَّ etc. Ich will hier dieselben zusammenstellen.

Sing.	1 c.	אַיֶנִּי	עוֹדֶנִּי	הִנֶּנִּי (הִנֵּנִי)	إِنَّنِى
	2 m.	אַיְכָה	עוֹדְךָ	הִנְּךָ	إِنَّكَ
Sing.	2 f.	אַיֵכִי	עוֹדֵךְ	הִנֵּךְ	إِنَّكِ
	3 m.	אַיֶנּוּ	עוֹדֶנּוּ	הִנּוֹ (הִנֵּנוּ)	إِنَّهُ
	3 f.	אַיֶנָּה	עוֹדֶנָּה	[הִנָּהּ]	إِنَّهَا
Plur.	1 c.		(?) עוֹדֵינוּ	הִנֵּנוּ (הִנֵּנוּ)	إِنَّا
	2 m.	אֵיכֶם	[עוֹדְכֶם]	הִנְּכֶם	إِنَّكُمْ
	2 f.	[אֵיכֶן]	[עוֹדְכֶן]	[הִנְּכֶן]	إِنَّكُنَّ
	3 m.	אֵינָם (אֵינֵמוֹ)	עוֹדָם	הִנָּם	إِنَّهُمْ
	3 f.	[אֵינָן]	(?) עוֹדֵינָה	[הִנָּן]	إِنَّهُنَّ

Betrachtet man diese Reihen neben den vorangehenden, so wird man sich sagen müssen, daß sie inhaltlich und formell starke Analogien aufweisen. In beiden Gruppen liegen Worte vor, welche substantivischen Charakter und verbale Bedeutung haben und als Ansätze Nominalsuffixe aufweisen. Die Annahme, daß hier Adverbia vorliegen, welche die Kraft gewonnen haben „sich die unmittelbar darauffolgende Beziehung des Subjekt im Satze im dritten Casus unterzuordnen", wird, glaube ich, obwohl sie von dem besonnenen Olshausen (*Lehrbuch der hebr. Sprache*, S. 426) herrührt, niemand ernst nehmen.

Ich möchte nun die Hypothese aufstellen, daß hier lauter Substantiva verbalia vorliegen, die zum Teil, wenn sie ohne Suffixe stehen, ihre ursprüngliche Kraft und Bedeutung verloren haben. Ganz sicher scheint mir dies bei hebr. אַיִן zu sein, von dem noch das Substantivum אַיִן „Nichts" und „Nichtsein" erhalten ist. Die Ansetzung der pronominalen Elemente erfolgt in gleicher Weise wie in אִיתַי, יֵשׁ und ähnlichen. Das gleiche scheint der Fall zu sein bei עוד, eigentlich „fortdauernd sein", daher מֵעוֹדִי, „seit ich bin" (wörtlich: „von meinem Sein her").

Schwieriger gestaltet sich die Erklärung bei הֵן und הִנֵּה, weil

ihnen im absoluten Gebrauche jede substantivische oder verbale Kraft abhanden gekommen ist. Ich glaube aber, daß man aus den zahlreichen Fällen einen Analogieschluß auf die ursprüngliche Bedeutung von הֵן oder הִנֵּה und von dem damit etymologisch zusammenhängenden إِنَّ etc. machen darf. Mit andern Worten: Es liegen in diesen dunklen Wörtern Substantiva verbalia vor, die ihrer Bedeutung nach mit den für „sein" gebrauchten Wörtern synonym sind, es sind اخوات كان. Man darf dagegen nicht einwenden, daß diese Wörtchen z. T. schon im Hebräischen, ganz sicher aber im Arabischen mit dem Akkusativ verbunden werden. Hier liegt eben die dritte Verbindungsart vor, wie sie in manchen aramäischen Dialekten ausschließlich zur Anwendung gekommen ist.

Die adverbielle Kraft, welche diesen Wörtern (ohne Suffix) innewohnt, ist gewiß sekundärer Natur.

Formangleichung bei begrifflichen Korrespondenzen.

Von

J. Barth.

Gewohnheitsmäßige enge Verbindung zweier Wörter, ob sie kopulative Verstärkung oder ausgesprochenen Gegensatz bezeichnen, ist eine natürliche Quelle für analogische Einwirkung der beiden auf einander[1]. Schon die arabischen Philologen haben in solchen Fällen, wo ein Wort infolge engerer Verbindung mit einem anderen von seiner ursprünglichen, natürlichen Form abgelenkt wird, jene Ursache erkannt und als اِزْدِواج „enge Verbindung“ oder مُحاذاة „Entsprechung“ bezeichnet[2]. Sie erkannten dies in Fällen, wie ما قَدُمَ وما حَدُثَ, wo die Form حَدُثَ, die sonst niemals neben حَدَثَ im Gebrauch ist, wegen des parallelen قَدُمَ als berechtigt erklärt wurde, in أَوْبَةً وطَوْبَةً „glückliche Heimkehr“ (ist dir geworden), wo das sonst ungebräuchliche zweite Wort (statt طِيبَةً) dem ersten im Klang folgte, in هَنَأَنِى الطعامُ ومَرَأَنِى, wo (nach Farrā' bei Ǵauh.) das letzte Verb nur in dieser Verbindung mit dem ersten in der I. Konjug. diesen Gebrauch habe, sonst nur in der IV. Konjug. u. e. And.[3]

---

[1] Vgl. z. B. deutsches „heut morgend“ nach „heut abend“ (BRUGMANN, *Kurzgef. vergl. Gramm.* § 16), ferner „des Nachts“ nach „des Tags“ u. a. m.

[2] Ḥarīrī, *Durra* 51 (THORB.), Sujūṭī, *Muzhir* I, 160. Vgl. auch FLEISCHER, *Beitr.* V, 74 f.

[3] Sujūṭī a. a. O. — Zu nennen sind hier auch die vielen Fälle von Assonanzverbindung für Gegensatz oder Verstärkung, wie عُسْرٌ ويُسْرٌ „Armut und Reichtum“, خرجت بعَدِّها وجَدِّها „sie zogen aus mit Waffen und Reichtum“ IHisch. 557, 3 u. v. a.

Ein allgemein semitischer instruktiver Fall ist die von NÖLDEKE[1] dargelegte Ausgleichung in den semitischen Wörtern für „Vater und Mutter".

Aus dem Gebiet der Flexion gehören hierher die zahlreichen gegenseitigen Einwirkungen maskuliner und femininer Endungen auf einander, z. B. die Übertragung der Form der mask. Pluralsuffixe ־ַי, ־ֶיךָ usw. auf die femininen Plurale im Hebr. im Unterschied vom Arab. und Aram., umgekehrt die Nachbildung der maskulinen Pluralsuffixe nach denen der femininen Plurale in einer Reihe aram. Dialekte[2], Ausgleichung der ursprünglich differenten Pluralsuffixe der 2. u. 3. P. in ihrem Vokalismus einerseits im arab. *kŭm* : *kŭnnă, hŭm*: *hŭnnă,* andererseits im hebr. *kem* : *ken, hēmma* : *hēnna,* während das Aram. die ursprüngliche vokalische Verschiedenheit in seinem *khōn*: *khēn,* — *hōn* : *hēn* bewahrt hat. Umgekehrt hat aber das Aram. und Assyr. das femin. *n* auch in das Maskulin eindringen lassen, wo das Arab., Äth. und Hebr. das ursprüngliche *m* bewahrt haben. Zu diesen Einwirkungen gehört weiter auch die an anderer Stelle von mir erörterte[3] diptotische Behandlung maskuliner Adjektivformen nur in dem Fall, wenn sie zu diptotischen Femininen gehören, wie der Formen أَفْعَلُ : فَعْلاءُ, — أَفْعَلُ : فُعْلَى, — فَعْلانُ : فَعْلَى, während dieselben maskulinen Bildungen außerhalb solcher Verbindung triptotisch sind.

Im Folgenden sollen eine Anzahl weiterer Fälle im Semitischen nachgewiesen werden, in denen zumeist der auffällige Wortbau, vereinzelt auch Flexion und Genus, durch diese Einwirkung seine Erklärung findet.

Die Bezeichnungen für „Anfang : Ende", „Erster : Letzter" haben mehrfach umbildend auf einander eingewirkt. Im Hebr. müßte ein von ־ִית + רֹאשׁ aus gebildetes Wort für „Anfang" רֹאשִׁית lauten. Aber durch Formangleichung an אַחֲרִית „Ende" entstand רַאֲשִׁית* bezw. רַאְשִׁית*, welches zu רֵאשִׁית wurde, wie מוּצַאת* zu מוּצֵאת Gen. 38, 25, לָשַׂאת zu לָשֵׂאת (vgl. יִשָּׂא), — Das Wort für „Ende" hat im Hebr. סוֹף, aram.-syr. סוֹף, arab. سَوْفَ übereinstimmend ein mittleres *w* als Radikal[4].

[1] *Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft* 69—72

[2] Vgl. meine Ausführung darüber im *American Journ. of Semit. lang. (Hebraica)* 1901, 201—3

[3] *ZDMG* 46, 694 f.

[4] Selbstverständlich widerspricht dem nicht das targ. סְיָפָא „Ende", so wenig als ܩܝܡܐ, ܢܝܚܐ oder arab. قِيام gegen √ ܩܘܡ, ܢܘܚ, قوم zeugen

Wenn nun im bab. Talmud sehr gewöhnlich und auch in jer. Targumen סֵיפָא „Ende“ erscheint (so die allgemeine traditionelle Lesung), so erklärt sich dies aus der sehr häufigen Verbindung מרישא ועד סיפא „von Anfang bis zum Ende“, dessen letzter Teil sich dem ersten angeglichen hat.

Im Arab. hat أَوَّلًا „zuerst“ ausnahmsweise Nunation, im Gegensatz zur durchgängigen sonstigen Diptosie der indeterminierten Elative und zwar nur in diesem adverbiellen Akkusativ. Es ist in der Flexion dem korrespondierenden آخِرًا „zuletzt“ nachgefolgt. — Ebenso ist das seltenere فى الأَوَّلَتَيْنِ (Ṭab. III 672, 4), welches gegen die Regel ein feminines *at* an die Elativform hängt (statt des sonstigen فى الأُولَيَيْنِ, Mufaṣṣal[1] ١٠٢ unt.) aus der Nachbildung nach فى الآخِرَتَيْنِ zu erklären. — أَوَّلَةٌ im Sprachgebrauch der Gebildeten bezeugt *Durrat al-ġ.* 127 Anm. b.

Eine andere befremdliche arab. Flexionsform bietet das ظَهْرَىْ in Verbindungen wie وهو جالسٌ بين ظهرَىْ قومه IHisch. 430, 16, wofür auch بين ظَهْرانَىْ vorkommt „in der Mitte von ...“ (Boch. IV, 224, 1 v. unt., VII, 127, 6 v. unt. [Kair. vokal. Ausg.], *Agh.* IV, 13, 9 v. unt.); letzteres auf einen Sing. ظَهْران zurückzuführen; ein Dual hat in diesem Zusammenhang keinen Sinn[1]. Das Wort ist vielmehr dem gegensätzlichen بين يَدَىْ nachgebildet, mit dem es innerhalb eines Satzes, IHisch. 430, 16, (dort zufällig) zusammen vorkommt. Die Einwirkung ist also von derselben Art, wie bei hebr. *taḥt-ē-ka* nach *ʿalē-ka* und den entsprechenden übrigen hebr., aram. und äth. Präpositionen.

Die Begriffe „über : unter“, bezw. „oben : unten“ haben infolge gewohnheitsmäßiger Verbindung sich in ihrem grammatischen Bau mannigfach angeglichen. Der radikalen Endung *aj, ē* in עָלֶיךָ, ܥܠܝܟ, äth. *lāʿlē-ka* ist durch Analogie das *ăj, ē* in תַּחְתֶּיךָ, ܬܚܬܝܟ, *tāḥᵉtē-ka* gefolgt (ein Vorgang, der auch bei anderen solchen Präpositionspaaren, wie לִפְנֵי : אַחֲרֵי, sich wiederholt und in Folge dessen zu weitergehenden Analogiebildungen geführt hat; s. *ZDMG* 42, 349). — Im Arab. hat in مِنْ عَلُ „von oben“ *ʿalu* gegen alle sonstige Regel im Arab.

---

[1] Während der Plural in der Verbindung هو بين أَظْهُرِهم unbedenklich ist. In der Verbindung لقيتُه بين الظَهْرَيْنِ „ich traf ihn während des Tags“ (*Mṣb.*) oder „während zweier Tage“ (Ǵauh., O, *Qām.* bei Lane), oder „während der Tage“ (Ǵauh., *Mṣb.* bei Ln) liegt derselbe Dual für Zeitübergänge wie im hebr. צָהֳרַיִם, בֵּין הָעַרְבַּיִם vor

seinen letzten Radikal *j* eingebüßt. Es erklärt sich dies durch den Einfluß von مِنْ تَحْتُ, das auf *u* endigt. — Wiederum gegen die sonstige Art im Aramäischen hat לְעֵיל, ܠܥܠ den dritten Radikal *j* verloren und ständig ein ל vorgesetzt. Die Form hat sich in ihrem Bau dem gegensätzlichen תְּחֵית, ܬܚܝܬ angeglichen. — Das syr. ܠܬܚܬ ܡܢ „unterhalb von" (z. B. Gen. 35, 8) hat in dem einsilbigen Subst. *taḥt* gegen die durchgehende Regel des Syr. den einzigen Vokal hinter dem ersten Radikal, nicht, wie sonst immer, hinter dem zweiten (z. B. ܒܥܠ, ܡܠܟ). Man hat in dieser Vokalstellung die Einwirkung des gegensätzlichen ܠܥܠ zu sehen; ein *ܠܬܚܬ wäre diesem zu ungleich geworden. — Im Äthiop. hat *lāʿelă* sowohl den dritten Radikal *j* aufgegeben, als das ursemit. *ʿala* in *ʿla* verwandelt. Es liegt auch hier Gleichbildung der Form mit *tāḥʿta* vor. — Sehr augenfällig ist der Prozeß im Hebr. bei den betr. Adverbien. Dem Adverb מִ־תַּחַת „von unten" entspricht stets als Gegensatz nicht etwa מֵ־עַל, sondern מִ־מַּעַל, dessen Substantiv, wie jenes, eine Segolatform, und zwar mit den gleichen Vokalen *ă-ă* wie dort ist. Der Gegensatz wie in בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת Ex. 20, 4 wiederholt sich Deut. 4, 39. 5. 8, Jos. 2, 11, 1 K. 8, 23, Hi. 18, 16. — In all' diesen Fällen heißt מַעַל ohne Feminin-Endung „oben". Sobald jedoch als Gegensatz מַטָּה „unten" steht, nimmt das Wort für „oben" ausnahmslos dessen Endung ָה an und lautet immer מַעֲלָה[1]. Wie in וְהָיִיתָ רַק לְמַעְלָה וְלֹא תִהְיֶה לְמָטָּה Dt. 28, 13, so auch Dt. 28, 43 יַעֲלֶה עָלֶיךָ מַעֲלָה מָּעְלָה וְאַתָּה תֵרֵד מַטָּה מָּטָּה und weiter Jes, 37, 31, Jer. 31, 37, Prov. 15, 24, Koh. 3, 21.

Der Plural יָמִים, Stat. constr. יְמֵי, יְמוֹת, wird fast allgemein von einem zweiradikaligen Thema *jam* abgeleitet[2], welches entweder neben *jaum* bestanden haben oder aus welchem *jaum* in ursemitischer Zeit sich zur Dreiradikalität entwickelt haben müßte[3]. — Ein zweites drei-

[1] Im Phönizischen in der Eschm.-Inschr. 11. 12 שרש למט ופרי למעל sind beide ohne diese Endung gleich gebaut

[2] Stade, § 193b, Nöldeke, *ZDMG* 40, 721 und in *Beitr. z. sem. Sprachw.* 58 Anm. 2; so auch ich früher *Nom.-Bildung* S. 6. — G. Hoffmann, *ZDMG* 32, 749, Anm. 3 und König 2, 1, S. 51 wollen dagegen den Plural aus einem ursprünglichen *jʿwāmīm* unter Ausstoßung des Semivokals *w* erklären; dann müßte sich aber im Stat. cstr. eine Form mit unverkürzbarem *ā* ergeben

[3] So Nöldeke, *Beiträge* a. a. O. unter Vergleichung von arab. قَوْسٌ mit hebr., aram., äth. *qeš-t*. Aber bei diesem Wort liegt biradikale Form in drei Sprachen übereinstimmend vor; bei *jām-īm* wäre dies nur im Hebr. und auch hier niemals im Singular der Fall

radikaliges Thema bietet aram. יְמָם, syr. ܝܰܡܡ[1], assyr. *immu* (beide als Gegensatz zur Nacht), dessen Verhältnis zu *jaum* einigermaßen demjenigen von פֶּם, פּוּם zu פֻּם, פֶּה und von שְׂפָם zu שְׂפָה, שִׂפְתָה, ⁸ zu vergleichen ist. — Aus beiden Formen *jaum* und *jemām* läßt sich das hebr. biliterale *jam-īm* nicht erklären, an dem auch noch das eigenartig ist, daß es nur im Plural, und zwar mit den Endungen *īm* und *ōth* (letztere liegt nur im Stat. constr. vor) erscheint. Die Annahme eines dritten Themas, *jām*, neben jenen beiden ist an sich schon bedenklich, vor Allem aber ist sie durch kein Zeugnis außerhalb der speziell hebräischen Pluralform gestützt[2]; seine Zurückführung auf eine ursemitische Periode zweiradikaliger Bildungen entbehrt also jeden Halts.

Das hebr. יָמִים, יְמֵי, יְמוֹת ist m. E. eine Neubildung des Hebräischen, zu Stande gekommen durch die gewohnheitsmäßige enge Verbindung und Parallelsetzung dieser Plurale mit שָׁנִים, שְׁנֵי, שָׁנוֹת, denen sie sich dann formal angeglichen haben. Es ist zweckmäßig, diese enge Verbindung an einer Reihe ihrer markantesten Beispiele, welche die ganze alttestamentliche Literatur durchdringen, zu betrachten.

Besonders bedeutsam ist die enge Verbindung יְמֵי שְׁנֵי (שָׁנוֹת), wie in יְמֵי שְׁנֵי חַיָּיךְ Gen. 47, 8, יְמֵי שְׁנֵי חַיַּי Gen. 47, 9, יְמֵי שְׁנֵי מְגוּרַי das., יְמֵי שְׁנֵי אֲבוֹתַי das., יְמֵי שְׁנוֹתֵינוּ Ps. 90, 10, יְמֵי שָׁנָיו Koh. 6, 3.

Die beiden maskulinen Plurale sind verbunden in וּלְיָמִים וְשָׁנִים Gen. 1, 14, — כִּימֵי עוֹלָם יָמִים יְדַבְּרוּ וְרֹב שָׁנִים יֹדִיעוּ חָכְמָה Hi. 32, 7, — עַד אֲשֶׁר לֹא־יָבֹאוּ יְמֵי הָרָעָה וְהִגִּיעוּ שָׁנִים וכו וּכְשָׁנִים קַדְמֹנִיוֹת Mal. 3, 4, — Koh. 12, 1; vgl. weiter Ez. 38, 17.

Ebenso entsprechen sich die Formen mit femininer Pluralendung *oth*: שַׂמְּחֵנוּ כִּימוֹת זְכֹר יְמוֹת עוֹלָם בִּינוּ שְׁנוֹת דֹּר־וָדֹר Deut. 32, 7, — עַנִּיתָנוּ שְׁנוֹת רָאִינוּ רָעָה Ps. 90, 15.

Nicht minder korrespondiert das mask. יָמִים mit dem femin. שָׁנוֹת. Vgl. בְּדִמִּי יָמַי אֵלֵכָה . . . פֻּקַּדְתִּי יֶתֶר שְׁנוֹתָי Jes. 38, 10, — יָמִים עַל יְמֵי־מֶלֶךְ Spr, 3, 2, — אֹרֶךְ יָמִים וּשְׁנוֹת חַיִּים Ps. 61, 7, — תּוֹסִיף שְׁנוֹתָיו כְּמוֹ דֹר וָדֹר Spr. 9, 11, — כִּי יִרְבּוּ יָמֶיךָ וְיוֹסִפוּ לְךָ שְׁנוֹת חַיִּים תּוֹסִיף יָמִים וּשְׁנוֹת רְשָׁעִים תְּקֻצַּרְנָה ... Spr. 10, 27. Weitere solche Fälle bieten Ez. 22, 4, Ps. 78, 33, Hi. 10, 5.

[1] Dazu stellt NÖLDEKE einleuchtend auch das hebr. יוֹמָם, das eine hybride Form, unter sekundärem Anschluß an יוֹם, sei

[2] Daß das durch Metrumzwang bewirkte اليَمِي اليوم eines Dichters (Sībaw. 2, 421, 4) nichts mit יָמִים zu tun hat, hat schon NÖLDEKE, *Zur Gramm. d. klass. Arab.* 13, Anm. 2 bemerkt

Der enge Zusammenhang beider Wörter kommt auch in entscheidender Weise darin zum Ausdruck, daß der Plural יָמִים geradezu die Bedeutung „Jahr", שָׁנָה, angenommen hat; auch dies ist nur im Hebräischen der Fall, wo allein die Formausgleichung von יָמִים mit שָׁנִים vorliegt; z. B. יָמִים אוֹ עָשׂוֹר Gen. 24, 55; für יָמִים עַל שָׁנָה Jes. 32, 10 steht שָׁנָה עַל שָׁנָה das. 29, 1; יָמִים תִּהְיֶה גְּאֻלָּתוֹ Lev. 25, 29 u. A. m. (Weiteres bei GES.-BUHL u. d. W.)

Alle diese engsten Parallelismen des Plurals von יוֹם — und nur des Plurals — mit dem Plural von שָׁנָה innerhalb des Hebräischen, die in den Schriften der alttestamentlichen Literatur aus den verschiedensten Zeiten gleichmäßig auftreten, die in der Bedeutungsangleichung von יָמִים = שָׁנָה „Jahr" sich als Produkt der gewöhnlichen Volkssprache ausweisen, erklären es, daß innerhalb des Hebräischen den Pluralen שָׁנִים, שְׁנֵי, שָׁנוֹת die parallelen und synonymen Formen יָמִים, יְמֵי, יָמוֹת sich angeglichen haben.

Der Plural „Frauen" lautet übereinstimmend נِسَم im Aram. wie نِسْوَنَ im Arab.[1] mit *i* (= aram. *e*). Davon scheidet sich völlig das hebr. נָשִׁים mit *a*. Die Umlautung der ursemitischen Form erklärt sich durch die gewohnheitsmäßige Verbindung der Begriffe „Männer : Frauen", also des נָשִׁים mit אֲנָשִׁים „Männer", welches nur im Hebr. ihm in dieser Bedeutung und Form zur Seite stand (arab. رِجَال, syr.). Vgl. zur Verbindung beider הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף Deut. 31, 12, כָּל הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים Ri. 9, 5; weiter Ex. 35, 22, Ri. 16, 27, Jer. 40, 7, Neh. 8, 3.

Auch einige unerklärte Erscheinungen bei Zahlwörtern haben ihre Ursache hierin. — Das hebr. feminine Zahlwort שְׁתַּיִם ist bekanntlich ein Unicum. Das Dageš im ת muß Dageš forte sein, weil das *n* von *tint-aim* darin inseriert ist[2]; ein Dageš forte aber, das keinen vollen Vokal vor sich hat, wie hier, erscheint sonst im Hebr. nirgends.

[1] Von ابن سيدة bei TA bezeugt; ich kann ihn nicht belegen

[2] Daran scheitert die Annahme PHILIPPI's (*ZDMG* 32, 95), dem auch KAUTZSCH, *Hebr. Gramm.* § 97 b folgt, daß ein Dageš lene vorliege. Auch die Voraussetzung dafür, daß nämlich das Schwa nach שׁ ein Schwa quiescens sei, ist den ausnahmslosen hebr. Sprachgesetzen zuwider, nach denen auf den ersten Konsonanten eines Worts nur Schwa mobile, nicht Sch. quiescens, folgen kann. — Auch in dem Quššāj des *t* von syr. , hat sich noch die Spur des assimilierten radikalen Dentals *t* oder *ṭ* erhalten. Auch dort wird das Schwa vorher ein Schwa mob. sein; der Vorschlag in beweist (gegen PHILIPPI's Annahme) nichts dagegen; vgl. hebr. שְׁמֻרָה (Ps. 77, 5 im Plur.) mit אַשְׁמוּרָה, — זְרוֹעַ mit אֲזוּרוֹעַ u. a.

Die Abnormität erklärt sich jedoch aus der völligen formalen Angleichung der Vokale des Feminins שְׁתַּיִם an das Maskulin שְׁנַיִם, bei welchem das Schwa mobile normal ist (= urspr. *sĭn-ajim*) und sich nun auf das damit gepaarte Feminin übertrug[1].

Statt שְׁבַע „sieben" erscheint שֵׁב (שיב) im jer. Targum, z. B. Gen. 29, 18. 30, ebenso im b. Talm. (s. LEVY, *TW* II, 444); es beruht auf Angleichung an שת, שית „sechs".

Ein ähnlicher, hier nur vereinzelter, Vorgang zeigt sich in dem ثَمانَ von سِتَّ غَزَواتٍ او سَبْعَ او ثَمانَ Bochārī II 57, 6; 46, 6 v. unt. [vokal. Ausg. von Kairo], das Qasṭall.[2] (II, 357 M.; 331, 10) als Lesung einer Reihe von Überlieferern bestätigt. Es hat sich dem benachbarten „sieben" nachgebildet.

Das syr. ܬܡܢܝܥܣܪ, ܬܡܢܬܥܣܪ „18" hat die wurzelhafte Endung *ē* von *ṯᵉmānē*, eingebüßt offenbar durch Einwirkung der benachbarten Zahl *šᵉbaʿsar, šᵉbaʿtaʿsar* „17", oder *tᵉšaʿsar, tᵉšaʿtaʿsar* „19".

כֶּפֶל ist im Hebr. „Doppeltes" wie in der Misch. und Targ. Auch das Verbum im Kal, viell. denominiert, hat nur die Bedeutung „doppelt legen" (s. GES.-BUHL). Demnach ist der Dual כִּפְלַיִם (Jes. 40, 2)[2] begrifflich nicht motiviert, so wenig wie in מִשְׁנֶה, und der Singular ist auch tatsächlich Hi. 41, 5 verwendet. Der Dual ist nur durch die Einwirkung des ungefähr synonymen שְׁנַיִם zu erklären. Diese dualische Endung, für „zwei-faches", hat dann aber weiterhin auch bei höheren Zahlen bis „zehn" Analogien erzeugt. So ist der Dual bei אַרְבַּעְתָּיִם (i. P.) „siebenfach", שִׁבְעָתַיִם „siebenfach" als Analogiebildung nach ihm aufzufassen, nicht dem Dual als solchem die Bedeutung des „.. fachen, faltigen" (EW. § 269b, STADE 363a Anm., GES.-KAUTZSCH § 97h) zu vindizieren.

Das Wort מְרַאֲשֹׁתֵי „Kopfende" (nur im Stat. cstr. מְרַאֲשֹׁתָיו Gen. 28, 11. 18, 1 Sam. 19, 13. 16 u. ö.), auch מַרְאֲשׁוֹתֵיכֶם „euer Kopfschmuck"

---

[1] Im Codex babyl. der Propheten ed. STRACK wird שִׁתַּיִם vokalisiert. Nach STRACK ist aber das *i* überall, bis auf eine Stelle, erst von neuerer Hand hineinkorrigiert. Wenn dieser Umänderung eine babyl. Tradition zu Grunde liegen würde, so würde sie nur beweisen, daß in jenem Dialekt des Hebr. die Angleichung des Feminins an das Masculin unterblieben wäre

[2] Entsprechend كِفْلَيْنِ Qor. 57, 28; dort ist aber der Sing. in der Bdtg. „Teil" Qor. 4, 87 gebraucht, wohl aus dem Dual zurückgebildet; daher schwanken die Lexicographen für die Bedeutung zwischen ضِعْف und نَصِيب

Jer. 13, 18 erscheint niemals im Singular, was darum befremdlich ist, weil Ortsbezeichnungen im Hebr. sonst nicht als Plurale erscheinen. Es ist gewiß nach Analogie des gegensätzlichen מַרְגְּלוֹתָיו „Ort seiner beiden Füße“ Ruth 3, 4. 7. 8. 14, Dan. 10, 6 gebildet, das zufällig auch nur mit diesem Suffix vorkommt und in welchem der Dual natürlich begründet ist.

Im Hebr. zeigen die Nisben für „rechter, linker“ beide Abweichungen von der zu erwartenden Form. Von יָמִין wird יְמָנִי[1], von שְׂמֹאל immer שְׂמָלִי שְׂמָאלִי, nicht שְׂמֹאלִי* gebildet. Auch hier hat offenbar eine Vokalangleichung des einen nach dem anderen, und zwar des ersteren nach dem zweiten stattgefunden. שְׂמָאלִי geht von der Grundform شِمْأَل (שִׂמְאָלִי*) aus; wie bei מְלָאכָה, חַטָּאת ist bei ihm nach dem Schwund des konsonantischen א das ihm vorhergehende *ă* nicht, wie in שְׂמֹאל, zu *ā* gedehnt. Nach שְׂמָאלִי bildete sich dann durch Analogie יְמָנִי. Daß dies das Verhältnis beider ist, beweist auch die Tatsache, daß es von שְׂמָאלִי keine, dagegen von יְמָנִי im Kᵉthīb die genannten zwei Ausnahmen gibt.

תַּמָּה ist „dort“ im Bibl.-Aram. (Es. 5, 17; 6, 1; 6, 12). Das schließende *ā* ist lang, wie das syr. ܬܡܢ (תמן auch im Targ. u. Talm.) beweist. Diese Länge und Betontheit des Endvokals ist aber befremdlich gegenüber dem kurzen Schlußvokal in arab. ثَمَّ, hebr. שָׁמָּה[2] und dem völligen Abfall desselben im talm. התם, seltener תם[3], die übereinstimmend auf Unbetontheit und Kürze hinweisen. Die sekundäre Dehnung des Endvokals dürfte bei der nahen Korrespondenz der Begriffe „hier .. dort“ auf die Einwirkung von כָּא „hier“ (Targ. Onq., Jon.), vgl. syr. ܗܟܐ mit seinem langen *ā* zurückgehen. Die korrespondierende Bildung beider erscheint auch in anderer Weise bei כאן: תמן (bab. Talm.) in dem gemeinsamen deiktischen *n*, im syr. ܗܳܪܟܳܐ ܗܳܪܬܡܢ in dem praefigierten *hār*.

---

[1] יְמִינִי nur im Kᵉthīb 2 Chr. 3, 17 und Ez. 4, 6

[2] Ein langer Flexionsvokal hätte im Hebr. den Ton ebenso festgehalten, wie אֲבִי, אֲחִי und das ihnen nachgebildete sogen. *i* compaginis in שֹׁכְנִי כְנֶה usw. — Der tonlose Endvokal ָה in שָׁמָּה ist urspr. kurz, wie der in הַנָּה „sie“ (verkürzt הֵן) = هُنَّ „sie“, לָמָּה „warum?“ = لِمَ

[3] Namentlich in der Verbindung שלחו מתם „sie sandten von dort“, d. i. Jerusalem, z. B. Beṣā 4b, Giṭṭīn 20a, 30a u. s. (s. Kohut, *Arukh.* s. v.)

Einen auffälligen Geschlechtsgebrauch zeigt das arab. سِلْم „Friede“. Es wird außer seinem naturgemäßen maskulinen Gebrauch auch als Feminin behandelt; z. B. Zoh. Mu'all. 20. 21 (schon in FREYTAG's *Lex.* zitiert) und in dem Vs. Baiḍ. I 111, 20. Dieser seltsame Gebrauch ist darauf zurückzuführen, daß es Gegensatz zu حَرْب (das der Regel nach feminin ist, weil es ursprünglich, wie חֶרֶב, das Werkzeug „Schwert“ bedeutete) und mit demselben als solcher öfter verbunden war, z: B. اِسْلَمٌ انتَ ام حَرْبٌ Belāḍ. 95, 1; 243, 13; vgl. den Vers des A'šā bei LANE u. d. W. — So auch schon Baiḍ. I, 372, 23f. und a. a. O.

Auch einige merkwürdige Fälle der Verbalrektion im Arab. führen auf solche Einwirkungen hin. Während im Hebr. קָרַב „nahe sein“ nur Präpositionen der Annäherung regiert (מוּל, לִפְנֵי, עַל, לְ, אֶל), ebenso das syrische ܩܪܒ (meist ܠ, auch ܠܘܬ, ܥܡ), verbindet das Arab. sein قَرُبَ nur sehr selten mit الى, der Regel nach mit مِنْ, welches dem Begriff des Naheseins entgegengesetzt ist. Bei دَنَا „nahe sein“ erscheint ebenfalls dies مِنْ; aber daneben auch das gemeinsemitische, also ältere, ل und الى. Ich sehe in der auffälligen Rektion eine Einwirkung von بَعُدَ مِنْ „war fern von“, بَعِيد مِنْ, welches mit قَرُبَ, دنا häufig als Gegensatz verbunden war und infolge dessen seine Rektion auch auf dieses übertrug[1].

So erklärt es sich auch, daß زَهِدَ „etw. verschmähen“ regelmäßig فى regiert, nicht, wie man nach allem sonstigen Gebrauch erwarten müßte, عن. Die häufige Verbindung mit dem gegensätzlichen رَغِبَ فى bewirkte auch hier die Angleichung der Rektion. Vgl. für jene Verbindung z. B. den Vers des Abu'l 'Atāhija:

رَغِبْتُ فى وَصْلِها وقد زَهِدَتْ عُتْبَةُ فى وَصْلِنا وما رَغِبَت

(Mas'ūdī, *Murūǵ* [ed. Būlāq] II 240, 17).

[1] [Korrektur-Zusatz.] C. BEZOLD machte mich auf die entsprechende Verbindung *approcher de* aufmerksam. Auch dieses wird, wie mir mein Kollege EBELING mitteilt, aus der Einwirkung des gegensätzlichen *éloigner de* erklärt (MEYER-LÜBKE, *Gramm. d. roman. Sprachen* § 416), während die altfranzösische Sprache noch *aprochier à* (*ad*) gebraucht (das. S. 480)

باعَ „verkaufte“ regiert außer doppeltem Accusativ auffälligerweise auch مِنْ der Person, der man etwas verkauft (z. B. I Hisch. 639, 12). Aus der häufigen Paarung mit شرى من, اشترى منه „kaufte von“ entwickelte sich das gegensätzliche باعَ منه „verkaufte an“; dies hier um so eher, als auch باعَ gelegentlich „kaufte“, شَرَى zuweilen „verkaufte“ bedeutete infolge des vom alten Tauschhandel noch fortwirkenden Sprachgebrauchs (s. *Wurzeluntersuchungen* S. 28).

The Semitic Conception of Absolute Law[1].

By

Crawford H. Toy.

The Semites, it is generally agreed, never gave definite expression to the idea of natural law[2]. Doubtless they, like all other peoples, observed the sequences in phenomena — they knew that clouds brought rain, that rain was necessary for the production of crops (Hos. 2, 23, Kor. 78, 6—16), and that the child was fashioned in the womb (Ps. 139, 16. 17; Kor. 86, 6) — they had a practical knowledge of individual laws sufficient for their guidance in every-day life. But they never reached the conception of nature as a force. In their feeling the transcendence of the deity swallowed up other activities than the divine: natural phenomena were interesting to them as signs of God's wisdom and power (Isa. 55, 10. 11; Ps. 19, 29; Kor. 16, 3 ff.; 7. 53 ff.; 6, 98 f.). The Babylonian and Assyrian astronomy is not an exception to this statement; it was a collection of observations of the heavenly bodies made (like the mariner's observation of the winds) for practical purposes, and never attained the form of a science; the Chaldeans, as far as our

[1] As the material on this point is confined to two Semitic groups, the Jews and the Moslems, the expression *"Semitic conception"* can be employed only in the sense in which we speak of Semitic monotheism—that is, the tendency of the race is inferred from the achievement of its best-known members. A more accurately descriptive title would be: *"The Jewish and Moslem conception etc."*

[2] Cf. NÖLDEKE, *"Semitic race"*, in his *Skizzen* (Eng. transl., *Sketches from Eastern history*, London, 1892)

information goes, did not regard the physical world as a mass of phenomena controlled by physical laws.

The idea of physical law has been developed by the Indo-European peoples. On the other hand, it is in the moral and religious sphere that the conception of external absolute, universal law has been recognized and worked out by the Semites. While the fact must be recognized that this conception has probably existed, at least in germinal form, in all cultivated nations, it may be said that it is to the Semites that it owes its distinct enunciation and its consistent application to human life.

Whatever the origin of the term "torah", it came to mean a body of authoritative commands. As early as the seventh century B. C. such a torah is commended to the King (Dt. 17, 18. 19) as a sufficient guide in the administration of the government, and is said to have been revealed by God through Moses as the fundamental law of the nation. There was difference of opinion, it is true, as to its content: while the majority of the leading men, especially the priests, held that it included the ritual as well as the moral code, one circle at least (Jer. 7, 22. 23; 11, 1—8) excluded the ritual element, and insisted that the whole history of the people turned on its obedience to ethical precepts. But this protest, legitimate and valuable when rightly understood, did not maintain itself: the tendency of thought was toward the inclusion of everything that pertained to the conduct of life — it was the demand for an all-embracing absolute rule. Ezekiel's projected constitution deals solely with ritual, though it is evident from his other writings that he also laid stress on the ethical side. The combination of moral and ritual appears in the work of Ezra and Nehemiah, and in the book of Malachi. In the fifth and fourth centuries the word "law" was on the point of becoming the most significant term of Judaism: the problem of the Prophetic period had been solved by the progress of thought and had ceased to exist — the new problem of national legal organization had arisen. A significant testimony to the new order of things is given in Ps. 119, the Ode to the Law. The author exhausts the vocabulary of laudation in his enthusiasm for this guide of life. By it, he says, one may cleanse one's way; when princes talked against him, he found consolation in meditating on the divinely-given statutes; they were his counsellors and his delight; through them he walks in

a broad path, has an answer for all who assail him, and is never put to shame, even in the midst of persecution; through them he has attained to a wisdom that is superior to all that men can teach him; they are light and salvation everywhere and always. It will be observed that the writer's chief interest is in the law as the guide of life. The law, indeed, has been given by God, and to him, therefore, is due praise and worship. But the immediate source of security and happiness is the law itself: it envelopes the man like an atmosphere — it is practically omnipotent — it is almost invested with personality. God retires into the background, and is valued mainly as the bestower of something that brings peace and happiness to man. The centre of the psalm is the psalmist's self, and the law is great because it ministers to his wellbeing. He doubtless represents the feeling of the body of pious cultivated Jews of his time, and his poem is witness to the fact that the preeminence of the law was due to its practical character, its efficacy in the struggle for existence. The larger principle involved was that the success of national life was dependent on the possession of an absolutely trustworthy norm; the organization of the nation was to be based on a code that was to order all the details of life. It is important to note also that the tone of the psalmist is not one of repression and weariness — the law, so far from being a burden, is a liberation and a joy — he moves easily within its bounds precisely because his way is marked out, and he has the continual sense of absolutely wise and safe guidance — and further he experiences a reverent delight in the contemplation of the perfectness of the code of life that God's goodness has prepared.

The later Old Testament thought regarded the religion of Israel as universal, that is, as destined to spread over the whole world (as, for example, in Isa. 2, 2—4). There is no clear indication that it was also held to be universal in content, to contain elements that fitted it to be the religion of all nations. It is not improbable that such an idea existed implicitly in the minds of the best men of the time, but it is not distinctly expressed. A similar view was held of the law, which, in fact, was identical with the religion. In Isa. 2, 3, it is the torah that goes out from Zion to all peoples; in Isa. 26, 9 Yahweh's law is an occasion of instruction to all the inhabitants of the earth. The old idea of Yahweh's supremacy is concentrated in

the law. And it is eternal as he is eternal (Ps. 119, 89), and of excellence without bounds as he is infinite in perfections. In Ben-Sira 24, 23 the eternal wisdom is identified with the law of Moses; the passage, whether original or not, bears witness to an idea of the late Old Testament times.

The conception of the control of life by law was extended by the Jews so as to include the whole history of the world. They alone of ancient peoples conceived of history as a unit — they were the first framers of a universal history and a "philosophy of history". All the material accessible to them, myth, legend, state records, biographies, from the creation of the world down to the third century B. C., they moulded into a unitary mass, and described as a continuous development shaped by an absolute law. The goal of human history they conceived to be the establishment of a people who were to be the final organizers of society on the basis of a perfect constitution — a profound if narrow conception, in essential accord with modern scientific ideas of historical evolution. Passing over into Christianity it long dominated the thinking of Christian scholars [1].

The succeeding history continued and developed the suggestions of the Old Testament. The necessity of applying the torah to the changing conditions of life created a class of men devoted to its study. Thence arose the two parties that play so great a rôle in Jewish affairs during the two centuries preceding the fall of Jerusalem: the Sadducees, the representatives of the old priestly régime, and the Pharisees, the champions of the domination of the law. The two speedily came into conflict, and the victory fell to the latter. There were variations of fortune, but, with the capture of Jerusalem by the Romans the Sadducees disappeared and the legalists held undisputed sway. The Pharisees represented the popular tendency, the instinct of the Jewish people. They had long practically controlled the religious life of the nation — now there was nothing to oppose them. The Jews became an organization for the study of law. Having lost definitely their political existence, they followed the strongest bias of their nature, the formulation of a complete system

[1] See, for example, BOSSUET's *Histoire Universelle*. BUNSEN's *Gott in der Geschichte* (Eng. transl., *God in History*), and the long list of works on the preparation of the world for Christ

of guidance for daily life. The first act of the leaders after the fall of the city was to establish the legal academy (Sanhedrin) at Jamnia. For their daily bread the Jews followed commerce and became financially prosperous and powerful. But the intellect of the people went into the elaboration of the principles of the torah. The Jewish world was controlled by the schools of Palestine and Babylonia. The great men were the authors of the Talmud and of commentaries on the Talmud, and the stream of such works flowed on down to the time of Maimonides and after, and, indeed, has continued to the present day. It is only under the influence of foreign culture that the Jews have deviated from this line of literary production. They have been, as Mohammed termed them, the "people of the book", and that book is substantially the torah. In the Talmud the word "law" stands sometimes (for example, in Ber. 48a) for the whole body of Scriptures, and the sages indulge in unbridled hyperbole to express their conviction of the supreme glory of the torah.

This conception of the law did not necessarily make it a burden or foster formalism or hypocrisy. As a matter of fact, it is not probable that all the ritual details of the Talmud were observed by the people, and what they did observe custom made easy. And Jewish history in the Talmudic period presents many shining examples of ethical clearsightedness and elevation and sincere piety. Hypocrites and formalists there doubtless were (to such a class there is reference in the Gospels), as there are in all religious bodies. But as a class the Pharisees and the doctors of the law appear to have been not inferior morally and religiously to other such classes.

The Koran has the same general conception of law as the Old Testament[1]. The question might be raised how far this Moslem conception is Semitic. Undoubtedly the Koran contains non-Semitic elements, derived from Christianity and Persia. But what it has taken from Persia consists of eschatological details, and the early Christian idea of absolute divine law was adopted from the Jews. And in any case, whatever be the origin of Mohammed's thought, he assimilated the conceptions that he borrowed, and moulded them into a consistent and powerful system of religion. The abrogations and contradictions in the Koran do not impair the substantial unity

[1] Cf. NÖLDEKE, *"The Koran"* in his *Sketches*

of the system. In the point under consideration, therefore, the Koranic doctrine may be treated as Semitic.

The Koran, like the Old Testament, represents all natural phenomena as determined by God — he regulates everything by measure (13, 9). The same precise direction appears in the sphere of religion and morals. The favorite term in the Koran for the explanation of man's religious position is "guidance" (هدى). He who is guided by God is safe and sound — he is sane and right in opinion, and his fortune in this world and the next is assured. On the other hand, the sad position of the unbelieving and the wicked is due to the fact that they are without divine guidance. The guide is the Koran. They who reject its counsels do it on their own responsibility. God has provided the means of salvation, but men are free (13, 12) and may refuse to accept what God offers. The rule is absolute and universal — the Koran, and the Koran alone, is the divinely-given norm, to which all men must conform. Perhaps the same idea is found in the common Koranic word for "religion" (دين), of which the primary sense appears to be "judgment, judicial decision"; God is king of the day of judgment (1, 3); his decisions constitute the rule of human life. The religion of God is Islam (3, 17 ff.) — he who follows any other shall perish (3, 79). "This day", says Allah, "I have perfected your religion for you, made my kingdom complete, and approved Islam as your religion" (5, 5).

Mohammed, while recognizing the Torah and the Gospel as divine revelations (3, 2), declares that the Koran is the confirmation and completion of these earlier (and to some extent imperfect) systems, and the final and necessary law (5, 15—18), the "torah" (توراة) for final decision (5, 48). In one regard his survey of religious history is broader than that of the Old Testament or that of the New Testament. The later Old Testament books recognize the religious eminence of Abraham, but revere Moses as the founder of the religion of Israel. The Apostle Paul (Gal. 3, 15—19), going back of Judaism, takes his stand on Abraham as the real receiver of the divine promise and the representative and head of the religion of faith as opposed to the religion of law. Mohammed goes back of Christianity and Judaism to Abraham (2, 124), whose religion (ملّة), handed down through the Jews and the Christians, but perverted by them, he is sent to restore. This is the one true and absolute religion (23, 54) — men have

schismatically rent it into sectarian divisions (21, 93; 23, 55), but God has re-established it. The prophet thus reaches a unitary conception of the religious development of mankind. He knew very little of religious history, but such facts as had come to his knowledge he worked up into a unity, the essential point in which was the revelation of an absolute and universal system of faith and life. Amid certain fluctuations of statement this is the prevailing tone of the Koran, and it has ever been the creed of Islam. Mohammed maintained that the Koran was sent down to him from God (97, 1; 76, 23) by the holy spirit (16, 104), a revelation from the Lord of the worlds (69, 43), sent as a mercy to the worlds (21, 107), not only to men but also to jinn (72, 1; 46, 28). Being the word of God, it was always with God; the dogma of the eternity of the Koran, though not distinctly formulated till later, is contained implicitly in the book itself. Mohammed (16, 105 and elsewhere) lays stress on the fact that it was composed in Arabic, but this in no wise hindered his opinion that it was intended for all men — he gave small thought in his propaganda to such questions as the differences of language in different nations. He sent letters to all the rulers of the world known to him, summoning them to recognize him as the Apostle of God and embrace the faith of Islam.

After Mohammed's death the Islamic world held firmly to the conception of absolute law. The four great orthodox schools of interpretation, differing in some details, agreed in accepting the Koran as the ultimate rule of life. The law-books and the collections of traditions were in theory simply elucidations of the Torah. All political parties, Ḫarejites and Alyides, partisans of Ommeyads and Abbassides, appealed in support of their pretensions to the word of God as announced by the Prophet. The Motazelite movement, with the philosophy of the time on its side, and backed by some of the Califs, passed away and left hardly an appreciable trace on Moslem thought. Al-Ashʿari, called the mediator between the old and the new, did little more than re-affirm the ancient orthodox view[1]. He employed the dialectic method of the rationalistic writers, but he repeated in substance the dicta of his master, Ibn Hanbal, the most literalistic of the great doctors. If he made concessions in favor

[1] Mehren, *Réforme de l'Islamisme*, Leiden, 1878; Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Ḥasan Al-Aš'arî's*, Leipzig, 1876; Steiner, *Die Mu'taziliten*, Leipzig, 1865

of human freedom, he affirmed with distinctness the absolute supremacy of the divine will, the eternity of the Koran, and its sufficiency for all human life. This has remained the received doctrine of Islam to the present day.

The absolute law of the Jews and Moslems is an external one, imposed on man from without by a superhuman Power; it stands in contrast with the Greek conception of an inward law that is part of man's nature. This contrast must not be pushed too far: Greek thought recognized an outward law, and Semitic thought an inward law. But the stress was different in the two cases, and the resultant creations different. It is the Semites that, by formulating and practically applying the conception of an external absolute moral and religious law, have made it a part of the mental furniture of the Western world; and the Greeks have done the same thing for the inward law. The two conceptions are to be regarded not as antagonistic but as complementary one to the other. Individual freedom and external control are both of them necessary to the development of human life, and neither can exist in perfect shape without the other.

Petrusanekdoten und Petruslegenden in der Apostelgeschichte.

Von

Wilhelm Soltau.

Die Zahl der über den Apostel Petrus verbreiteten Erzählungen ist sehr groß. Mehr und mehr laufen die einzelnen Sagenbäche zu größeren Strömen zusammen und vereinen sich endlich zu einem Sagenmeer, welches alle Ufer und Grenzen geschichtlichen Tatbestandes zu überfluten imstande gewesen ist[1].

Viel kommt daher darauf an, aus diesem Sagengewoge diejenigen Elemente auszuscheiden, welche alt sind und einen relativ historischen Ursprung haben, wenigstens an wirkliche Vorgänge aus Petrus' Leben anknüpfen. Denn wenn auch diesen Vorgängen selbst keine historische Bedeutung im eigentlichen Sinne zukommt, so wird es doch durch eine solche Scheidung möglich, Echtes und Willkürlich-Erfundenes schärfer zu sondern und einen Einblick zu gewinnen in die ursprünglichen, höchst einfachen Zustände der ältesten Christenheit.

Zur Unterscheidung von der Legendenbildung späterer Generationen soll hier zunächst von Petrusanekdoten gehandelt werden. Unter Anekdoten versteht man, im Gegensatz zu reinerfundenen Sagen oder Legenden, solche kürzere Erzählungen, welche, an einen historischen Vorgang, an ein bedeutsames Wort eines angesehenen Mannes anknüpfend, diese in pointierter Form und in einer das subjektive Urteil des Erzählers verratenden Weise nacherzählen. Der

[1] Vgl. Lipsius, *Apostellegenden*, 3 BB.

historische Kern ist für die eigentliche Anekdote ebenso wesentlich, wie die subjektive Färbung der Darstellung oder eine subjektive Absicht des Erzählers.

Solcher kurzen Anekdoten, welche z. T. noch die Kennzeichen der historischen Wirklichkeit an sich tragen und, nur wenig umgestaltet, an wirkliche Vorgänge aus Petrus' Leben anknüpfen, gibt es eine kleinere Anzahl auch in der Apostelgeschichte. Dieselben unterscheiden sich scharf von den mancherlei andern phantastischen Wundererzählungen, welche, ehe sie schriftlich fixiert wurden, bereits eine längere Tradition durchgemacht haben.

Es sind vor allem[1]:

1. Die Heilung des gichtbrüchigen Aeneas 9, 32—35 (verwandt Mark. 2, 1 f.).

2. Die Erweckung der Tabea 9, 36—43 (Gegenstück zu Mark. 5, 36—43).

3. Die Bekehrung des Cornelius in ihrer einfachen Urgestalt 10, 1—8; 10, 22—26; 10, 48, ohne die tendenziösen Beimischungen über die Aufnahme der Heidenchristen durch Petrus (ein Seitenstück zum Hauptmann von Kapernaum).

4. Die Heilung des Lahmen 3, 1—10 mit dem Abschluß 4, 1—4[a] (verwandt mit der auf älterer Tradition beruhenden Lahmenheilung Joh. 5, 1 f.).

5. Simon Petrus und Simon Magus 8, 14—25 (verwandt mit den Mark. 3, 28—29 ausgesprochenen Anschauungen).

Diese fünf Erzählungen tragen einen so schlichten Charakter an sich, daß eine tendenziöse Erfindung ausgeschlossen ist; z. T. würde man gar nicht einmal einsehen können, wie derartiges willkürlich erfunden sein sollte. Damit soll nun noch nicht ihr völlig historischer Charakter betont werden, sondern nur soviel: diese Berichte beruhen auf wirklichen Erlebnissen des Apostels Petrus, mögen sie nun im einzelnen durch die Tradition hie und da modifiziert oder nach dem Vorbild ähnlicher Vorgänge aus Jesu Leben umgestaltet sein.

Die Heilung des Aeneas zu Lydda (9, 32 f.), der acht Jahr auf seinem Bett gelegen: wer hätte diesen einfachen und doch so er-

[1] Diese drei ersten Erzählungen sind in Acta noch jetzt miteinander kombiniert überliefert; sie bildeten mit der kurz vorhergehenden vierten (8, 14—25) offenbar Teile eines zusammenhängenden apostolischen Reiseberichts, dem 3, 1—10 als Einleitung passend vorangestellt war

greifenden Vorgang frei erfinden können! Daß ein heidnischer Hauptmann, welcher von Petrus' Wirksamkeit gehört, sich nach der Predigt des Petrus gesehnt, und daß ein gewisser Simon seinem Namensvetter Simon Petrus die Geistesgaben um Geld habe abkaufen wollen: das sind Vorgänge, welche gewiß nicht nach Erfindung aussehen.

Besonders zugunsten einer solchen Tradition spricht ferner, daß diese Petrusanekdoten in der Schlichtheit der Darstellung wie inhaltlich den kurzen Erzählungen aus dem Anfang des Markusevangeliums entsprechen (1, 16—3, 5; 3, 20—4, 9). Diese werden wohl mit Recht als Petruserzählungen[1] bezeichnet, und selbst wenn sie nicht direkt dem Petrus entstammen sollten[2], so doch sicherlich jenem Jüngerkreis, welcher Augenzeuge der Vorgänge war.

Die Erzählung vom gichtbrüchigen Aeneas (Act. 9, 32) ist ein vortreffliches Gegenstück zu Mark. 2, 1—12. Auch beim Aeneas ist zuerst das geistige Heil (ἰᾶταί σε Ἰησοῦς Χριστός) vorangestellt (Mark. 2, 5), dann folgt das ἀνάστηθι καὶ στρῶσον σεαυτῷ (Mark. 2, 11 ἔγειρε, ἆρον τὸν κράβατόν σου), endlich die plötzliche Wirkung καὶ εὐθέως ἀνέστη (Mark. 2, 12 καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβατον ἐξῆλθεν), sowie die ähnliche Schilderung des Eindrucks auf die Umgebung.

Die Erweckung der Tabea ist ebenfalls ein volles Seitenstück zur Erweckung von Jairi Tochter (Mark. 5, 21 f.). Man vergleiche namentlich die schließliche Erweckung

Act. 9, 40	Mark. 5, 40
ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας ὁ Πέτρος καὶ θεὶς τὰ γόνατα προσηύξατο, καὶ ἐπιστρέψας πρὸς τὸ σῶμα εἶπεν· Ταβιθὰ ἀνάστηθι ... δοὺς δὲ αὐτῇ χεῖρα ἀνέστησεν αὐτήν.	αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας — — εἰσπορεύεται, ὅπου ἦν τὸ παιδίον καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ· ταλιθὰ κούμ, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε. καὶ εὐθὺς ἀνέστη τὸ κοράσιον.

Mehrfache verwandtschaftliche Beziehungen bestehen auch zwischen Act. 3, 1—10 und Joh. 5, 1 f. Beide Kranke sind ihr lebelang gelähmt gewesen (Act. 3, 2; Joh. 5, 5: 38 Jahre lang krank), in beiden

[1] Vgl. v. Soden, *Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evang. Geschichte* (1897); H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, S. 35 f.; Soltau, *Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert*, S. 34, 85 f.

[2] Vgl. Wendling, *Ur-Marcus*, S. 4 f.

Fällen fand darüber eine Verfolgung seitens der Juden statt, in beiden ein weiteres Gespräch im Tempel (Joh. 5, 14 wie Acta 3, 8).

Unzweifelhaft ist ferner, daß Acta 8, 20—24 unter dem Banne des gewaltigen Verdammungsurteils von Mark. 3, 28 steht: „Wahrlich, ich sage euch, alle Sünden werden vergeben den Menschenkindern, auch die Gotteslästerung, damit sie Gott lästern. Wer aber den heiligen Geist lästert, der hat keine Vergebung ewiglich, sondern ist schuldig des ewigen Gerichtes." Nur so ist es erklärlich, daß Simon Magus, während ihn Petrus 8, 22 selbst auffordert: „bitte Gott, ob dir vergeben werden möchte die Tücke deines Herzens", verzweifelnd ausruft (8, 24): δεήθητε ὑμεῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν κύριον, ὅπως μηδὲν ἐπέλθῃ ἐπ' ἐμὲ ὧν εἰρήκατε. Diese Bitte ist allein aus dem vorhergehenden nicht verständlich. Es war dem Simon ja gar keine schwere Strafe ausgesetzt. Nur mit Bezug auf die Doktrin bei Mark. 3, 28 konnte er sich eo ipso zu den Verdammten zählen.

Vielleicht könnte aber ein kritischer Geist gerade diese Ähnlichkeiten bedenklich finden und in den Petrusanekdoten nur Nachbildungen der Markusperikopen vermuten.

Gewiß mit Unrecht!

Derartige Missionsreisen des Petrus von Jerusalem nach Samaria, Lydda, Joppe und Cäsarea, solche Personen, wie den lahmen Aeneas, die todkranke Tabea, wie den Hauptmann Cornelius erfindet man nicht. Die Motive sind so einfacher Art, das Wunderbare ist so wenig hervorgekehrt, daß es eine lahme Hyperkritik wäre, hier den historischen Untergrund zu verkennen.

Alle diese Berichte sollen Zeugnis geben von den Wirkungen, welche der heilige Geist durch Petrus' Hand hervorgebracht hat. Das Wort Petri 3, 6 ist gleichsam die Devise des Ganzen: „Silber und Gold habe ich nicht; was ich aber habe, das gebe ich dir: im Namen Jesu Christi von Nazareth stehe auf und wandle!" Der heilige Geist ist die Kraft, durch welche der Lahme wie der Gichtbrüchige geheilt und Tabea erweckt wird; der heilige Geist ist es, der dem Cornelius zuteil ward, während er dem Simon Magus vorenthalten wurde.

Der Bericht, welcher die Heilwunder einfachster Art, Beseitigung hysterischer Lähmungen[1] und Erweckung von Scheintod, darbietet, ist im übrigen durchaus schlicht gehalten; nur ist der Berichterstatter

[1] Vgl. Soltau, *Hat Jesus Wunder getan?* (Dieterich 1903) S. 60—79

überzeugt, daß der heilige Geist sich bei ihnen in augenfälliger Weise auf die Begnadeten herablasse.

Die Verwandtschaft zwischen den Petrusanekdoten und den Evangelienperikopen findet ihre einfachste und völlig zutreffende Erklärung darin, daß hier wie dort Petrus und Jünger seiner Umgebung die Berichterstatter gewesen sind. Die verwandten Vorgänge erzählten sie mit der gleichen schlichten Wahrheitsliebe, aber auch mit demselben gläubigen Gemüt, mit ähnlichem Kolorit und — wie das bei verwandten Vorgängen mit anekdotenhafter Pointe zu geschehen pflegt — hie und da auch unter Herübernahme einiger Züge aus der entsprechenden Erzählung. Dabei ist gar nicht einmal gesagt, daß die größere Originalität bei Markus vorhanden sein müsse. Similia similibus — weiter läßt sich hierbei für das kritische Auge nicht vordringen.

Es bedarf keiner ausführlichen Begründung, daß und weshalb die Aufzeichnung dieser Petrusanekdoten schon in eine ziemlich frühe Epoche fallen muß. Ohne diese Annahme würde es schwer erklärlich sein, daß dieselben sich so unversehrt erhalten hätten. Das zeigt weiter auch die äußerliche Art und Weise, wie diese Anekdoten späterhin aus einem andern Zusammenhang, aus einer ältern Quelle in eine ihnen ganz fremde Umgebung eingeschoben sind.

So zunächst die Erzählung von Simon Magus. Nach 8, 13 war auch er gläubig geworden, nach 8, 14f. dagegen hatte er keinen Anteil an dem Worte Gottes. Der erste Vorfall ist in eine kleine Stadt von Samaria (8, 8 ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ) gesetzt, dieser nach Samaria selbst. Dieser letztere zerteilt die Philippusepisode in zwei Hälften und zeigt auch dadurch seine anderweitige Herkunft.

Der zweite größere Einschub 9, 32—10, 8 folgt unmittelbar und ganz unvermittelt nach Pauli Bekehrung, ist offenbar also auch aus einem andern Zusammenhang hier eingeschoben. Die Erzählung von Cornelius ist jetzt mit dem Gesicht des Petrus kombiniert, ohne daß die klaffenden Widersprüche beider Berichte ausgeglichen wären. Nach 10, 47 taufte Petrus den Cornelius mit Familie, nachdem und weil sie bereits den heiligen Geist empfangen hatten: „Mag auch jemand das Wasser wehren, daß diese nicht getauft werden, die den heiligen Geist empfangen gleich wie wir?“ Nach der Erzählung vom Gesichte Petri wäre er unmittelbar durch eine göttliche Vision dazu veranlaßt worden.

Vor allem aber ist der Gegensatz ersichtlich zwischen den früheren

Berichten über die Heilung des Lahmen, welche mit 4, 36—37 abschließen, und 5, 1 f. Die Erzählung von Ananias und Sapphira (5, 1 f.) ist nur bei der Annahme eines strengen Kommunismus erklärlich, während die in dem früheren Bericht erwähnte Freigebigkeit des Barnabas als eine — zwar nicht seltene — Ausnahme lobend hervorgehoben wird. In der alten Quelle war die brüderliche Liebe und gegenseitige Unterstützung hervorgehoben. Erst der jüngere Bericht sprach von vollem Kommunismus (so 2, 45; 4, 32b; 5, 1—10).

Es darf also wohl als erwiesen gelten, daß eine kurze Sammlung von Petrusanekdoten schon frühzeitig bestanden hat. Dieselben schilderten die Macht des heiligen Geistes, durch welche Petrus Wunder getan und so das Evangelium von Jerusalem nach Samaria, von dort nach Lydda, Joppe und Cäsarea gebracht hatte.

Eine solche Sammlung haben übrigens die weiteren Erzählungen der Apostelgeschichte über Petrus, welche sein Wirken in ungeschichtlicher, in legendenhafter Weise ausgeschmückt haben, geradezu zur Voraussetzung. Ohne daß jene schriftlich fixiert gewesen wären, hätten sich diese einerseits schwerlich so nahe mit den Petrusanekdoten berühren, andrerseits nicht dieselben so sagenhaft weiterentwickeln können. Trotz aller Abweichungen nämlich zeigen doch die weiteren Apostelsagen in Acta 1—12[1] unzweifelhaft vielfache Beziehungen zu jener älteren Sammlung von Petrusanekdoten.

Das zeigen namentlich folgende Fälle:

1. Die dreimalige Gefangennahme Petri und seine Errettung beruht auf offenbaren Dubletten, auf Ausmalungen eines einfachen Vorganges. In der einfachsten Form der Grundschrift tritt sie 4, 1—4a auf. Dagegen sind in 5, 17—25 und 12, 13 f. wunderbare Vorgänge und Engelerscheinungen mit ihr verbunden[2].

2. Die allmähliche Steigerung von christlicher Nächstenliebe bis zum Kommunismus zeigt gleichfalls, daß die Sage eine größere Zeitstrecke durchschritten hatte, und dementsprechend auch die Berichte von 4, 4 f. bis 5, 10. Zuerst wird die brüderliche Liebe allgemein betont, in 4, 35 der einmalige freiwillige Akt christlicher Liebe erwähnt; später wird daraus dann ein theoretischer Kommunismus[3] der streng-

[1] Natürlich abgesehen von der Episode Stephanus-Paulus, welche ja eine andere, eine bessere Herkunft hat

[2] Vgl. über diese beiden späteren Errettungen unten S. 812

[3] Einen solchen antizipiert bereits 2, 44 = 4, 32 f.

sten Art. Selbst bei einer geringen Veruntreuung treten in dem zweiten Bericht (5, 1 f.) die schärfsten göttlichen Strafen ein.

3. Nicht minder ist die Weiterführung der älteren Erzählung vom Lahmen (3, 1—10; 4, 1—3; 4, 21—22) zu beachten. Die mehrfache Abhaltung des Rates (neben 4, 1 sowohl 4, 15—20 als 5, 17—18; 5, 27 f.) beruht, wie erwähnt, auf Dubletten in der Berichterstattung.

4. Daß die Erzählungen, wie Philippus den Simon Magus und den Kämmerer aus dem Mohrenland getauft hat, längere Zeit hindurch im Volksmunde weiter erzählt sind, ehe sie schriftlich fixiert wurden, ist gleichfalls wahrscheinlich. Und gleiches ist

5. auch über die Erzählung von dem Gesichte des Petrus zu sagen, durch welche die einfache Corneliusanekdote eine so phantastische Umgestaltung erfahren hat.

Noch ein anderer wichtiger Gegensatz zwischen jenen früheren Anekdoten und den späteren Erzählungen ist beachtenswert. Auf die Fassung der Petrusanekdoten hat keine sonstige Sagenbildung Einfluß ausgeübt, wohl aber ist dies der Fall hinsichtlich der Fassung der Petrus-Legenden.

Während der eigentliche Verfasser von Acta in Sprache und Formulierung der Erzählung reichliche Anklänge an Josephus aufweist und zweifellos mit den Schriften des Josephus wohl vertraut war, sind die Petruslegenden[1] inhaltlich nicht von Josephus selbst, wohl aber von der jüdischen Tradition abhängig, auf welche des Josephus' Erzählungen zurückgingen. Sie stellen also eine Kombination von ursprünglichen Petrusanekdoten mit jüdischen Sagenelementen dar. Schon die Himmelfahrt Christi 1, 9—11 ist nahe verwandt der Entrückung des Mose durch eine Wolke, wie sie die jüdische Tradition erzählt, welche Josephus *Ant.* IV, 8, 48 bietet. Hier hat aber möglicherweise eine direkte Entlehnung aus Josephus stattgefunden. Dagegen ist das nicht möglich bei der Erzählung 8, 26 f. — Das Grundmotiv der Philippuslegende ist dasselbe wie in der Erzählung von Itaces (Joseph. XV, 2, 3), aber eine direkte Herübernahme ist hier ausgeschlossen. Mehrere Einzelheiten, so das Forschen in der Schrift, der plötzliche Übertritt (hier durch Beschneidung, dort durch Taufe) sind ähnlich und zeigen, wie die Philippussage von der jüdischen

[1] D. h. Acta 1, 13—26; 5, 1—16; 5, 17—28; 8, 5—13; 8, 26—40; 10, 9—20; 12, 1 f. Es ist also hier bei den Petruslegenden auch die Erzählung von Philippus Acta 8, 5—13; 8, 26—41 mit eingerechnet worden

Tradition beeinflußt ist. Die volkstümliche Sagenbildung in der Philippuserzählung zeigt sich übrigens auch in dem Abschluß 8, 40.

Ein gleiches ist von dem Bericht über Ananias und Sapphira zu sagen. Die Beziehungen zu einer älteren jüdischen Tradition werden auch hier schwerlich abzuleugnen sein. Es ist dieses Gericht über die Gottlosigkeit eine Potenzierung des Strafgerichts, welches nach dem viel älteren Reisebericht den Elymas trifft (13, 6—12). Daß Saulus in Cypern war, und daß dort der Landvogt Sergius auf ihn und Barnabas aufmerksam geworden ist, wird historisch sein, und jedenfalls ist ihm auch dort Elymas, der als Zauberer galt, gegenübergetreten. Dessen Erblindung wurde von den Frommen als Finger Gottes gedeutet. Was hier aber noch innerhalb der Grenzen des Möglichen überliefert ward, das ist in der Bestrafung des Ananias verzerrt, ja bis zum Widerwärtigen ausgestaltet worden.

Das Gesicht des Petrus ist gleichfalls nicht direkt aus Josephus entnommen, wohl aber enthält es manche Züge, die stark an den Erzählungsstoff von Josephus, d. i. an die jüdische Tradition erinnern, wie das KRENCKER (*Josephus und Lukas*, S. 198) zu dieser Stelle gezeigt hat.

Endlich finden sich in Acta 12 zahlreiche Beziehungen zu der bei Josephus enthaltenen Tradition, ohne daß diese selbst direkt das Vorbild gebildet hat. Im Gegenteil: die Formulierung ist im einzelnen durchaus selbständig und keineswegs überall schlechter in Acta als bei Josephus. ZELLER (*Die Apostelgeschichte*, S. 144) hat wenigstens treffend gezeigt, daß die Errettung des Petrus aus der Gefangenschaft im 12. Kapitel auf historischer Grundlage beruhe, wenn sie auch im einzelnen sagenhaft ausgestaltet ist. Sie steht ja in Verbindung mit der Nachricht von der Hinrichtung des älteren Jakobus, die schlicht und ohne mythische Beimischung 12, 1—3 erzählt ist, und es hat „alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß in der späteren Zeit (d. i. nach 42) ein Einschreiten jüdischer Behörden gegen die Häupter der jerusalemischen Gemeinde vorgekommen ist." Der damaligen Verhaftung des angesehensten der Apostel und seiner vom christlichen Standpunkt unerwartet erscheinenden Befreiung liegt ein wirkliches Faktum zugrunde, während die frühere Befreiung des Petrus durch einen Engel nur eine Dublette ist, welche in die Vorgänge gleich nach Christi Tod nicht hineingehört. Im einzelnen ist natürlich der Bericht von 12, 4f. auch voll von mythischen Elementen, welche wohl nach dem

Vorbild von Pauli sagenhafter Befreiung aus dem Kerker von Philippi (16, 25f.) gestaltet sind.

Das wichtigste Beispiel einer Beeinflussung der Petruslegenden durch die jüdische Tradition, wie sie vor Josephus im Umlauf war, ist Acta 2, 1, die Pfingstgeschichte. Abgesehen von einigen Anklängen an die paulinische Theorie vom Zungenreden finden sich die wesentlichen Eigentümlichkeiten des Pfingstberichtes schon bei Philo *de decalogo* 9, 11[1]. Wie bekannt, war das Fest der Wochen bei den Juden das Gedenkfest der Gesetzgebung Gottes auf dem Sinai. Von ihr sagt Philo an jener Stelle: „Ich glaube, daß zu jener Zeit Gott ein allerheiligstes Wunder geschaffen hat, indem er eine unsichtbare Stimme in der Luft entstehen ließ . . . welche die Luft in Schwingungen versetzend und sie zu Feuer wie lauter Flammen verwandelnd, wie ein Windhauch durch eine Posaune eine solche artikulierte Rede von sich gab, daß sie den Fernsten wie den Nächsten in gleicher Weise hörbar erschien . . . Die Stimme aus der Mitte des vom Himmel herabstürzenden Feuers ertönte nun aufs Erschrecklichste, wobei sich die Flamme zu der Sprache umbildete, welche den Hörern vertraut war"[2]. Hier haben wir also am 50. Tage nach Ostern, d. h. am Tage der Gesetzgebung, „das Brausen vom Himmel als eines gewaltigen Windes" (2, 2), „das Zerteilen in Zungen wie von Feuer" (2, 3). Wie bei Philo „hörte ein jeglicher seine eigene Sprache reden" (2, 6).

[1] Ed. Cohn und Wendland, S. 276: Ἀλλά γε μοὶ δοκεῖ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι (scil. ὁ θεός) κελεύσας ἦχον ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον, ἁρμονίαις τελείαις ἡρμοσμένον, οὐκ ἄψυχον ἀλλ' οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζῷον συνεστηκότα, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν ἀνάπλεω σαφηνείας καὶ τρανότητος, ἣ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς μεταβαλοῦσα καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν τοσαύτην ἔναρθρον ἐξήχησεν, ὡς τοῖς ἔγγιστα τοὺς πορρωτάτω κατ' ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν. Ἀνθρώπων μὲν γὰρ αἱ φωναὶ πρὸς μήκιστον ἀποτεινόμεναι πεφύκασιν ἐξασθενεῖν, ὡς ἀριδήλους τοῖς μακρὰν ἀφεστηκόσι μὴ γίνεσθαι τὰς ἀντιλήψεις ταῖς ἐπεκτάσεσιν ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἀμαυρουμένας, ἐπειδὴ καὶ τὰ ὄργανα φθαρτά· τὴν δὲ κεκαινουργημένην φωνὴν ἐπιπνέουσα θεοῦ δύναμις ἤγειρε καὶ ἐζωπύρει καὶ ἀναχέουσα πάντῃ τὸ τέλος τῆς ἀρχῆς ἀπέφαινε τηλαυγέστερον, ἀκοὴν ἑτέραν πολὺ βελτίω τῆς δι' ὤτων ταῖς ἑκάστων ψυχαῖς ἐντιθεῖσα

[2] Sehr wichtig ist, was Arnold Meyer, dem ich das Zitat Philo's verdanke, hervorhebt, daß nach Ansicht der Rabbinen „jedes Wort, das aus dem Munde der Kraft hervorging, sich in 70 Zungen oder Sprachen gespaltet habe", „damit jedes Volk Gottes Stimme in seiner Sprache höre". Vgl. meine Schrift *Himmelfahrt und Pfingsten* (Dieterich, 1905), S. 10f. und Meyer, *Die Auferstehung Christi* S. 192

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist scheinbar geringfügig, und doch liegt in ihm eine Lösung des Problems, wie die Apostelgeschichte entstanden ist.

Der Verfasser von Acta, welcher die Lukasschrift über „Pauli Missionsreisen" bei Ausarbeitung der Apostelgeschichte bereits vorfand, sie erweitert und umgearbeitet hat, kannte daneben eine kleine Schrift von „Petrusanekdoten", welche die Wirkungen des heiligen Geistes in Petri Wundertaten schilderte. Dieselbe begann wohl mit einer kurzen Erwähnung des einmütigen Zusammenwirkens der Apostel; es wurden in ihr dann die Heilung des Lahmen, Petri Gefangennahme und Loslassung, sein Wirken in Samaria, Lydda, Joppe und Cäsarea geschildert.

An diese ältere Schrift sich anlehnend, waren spätere „Apostellegenden" entstanden, sie waren aufgezeichnet und gesammelt worden. So die Erzählungen von der Apostelergänzung, von der Ausgießung des heiligen Geistes, von Ananias und Sapphira, allerlei Sagenhaftes über Petri wunderbare Befreiung und sein Gesicht zu Joppe, sowie einiges über die Missionserfolge des Philippus.

Auf die Bildung derartiger Legenden hatte vielfach auch die jüdische Tradition, nicht jedoch Josephus selbst, Einfluß ausgeübt. So hatte die Erzählung von der Bestrafung des Elymas auf die Sage von Ananias eingewirkt, so die Erzählung von der Bekehrung des Simon Magus (8, 14f.) auf die Philippuslegende (8, 5f.), so manches, was über Herodes erzählt ward, auf Acta 12.

Diese beiden Schriften kombinierte der Verfasser von Acta, und folgte daneben bei der Schilderung von Jesu Himmelfahrt den Berichten des Josephus *Ant.* IV, 8, 48, wie er denn in einzelnen Zügen, sowie in der Diktion, vielfach unter dem Einfluß von Josephus stand. Er legte die zahlreichen Reden ein[1] und verarbeitete das ganze Material mit der Lukasschrift zu einem neuen Werke. Aus den *acta Pauli* wurden so *acta Petri et Pauli*, die *acta Apostolorum* des Neuen Testaments.

[1] Vgl. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (1903) IV, 128f.

	Lukasschrift	Ältere Petrus-anekdoten	Petruslegenden
Einleitung	1, 1—2[a]		
I Apostelwahl			1, 14; 23—26
I Kommunismus der ersten Christen			2, 42—47 (4, 32[b])
1 Heilung des Lahmen		3, 1—11	(3, 1—11)
1 Gefangennahme des Petrus		4, 1—3	
		4, 21—22	
Einmütigkeit der ersten Christen	4, 32[a]		
Barnabas' Opfer	4, 33—37		
II Ananias und Sapphira			5, 1—10 (11—16)
III Zweite Gefangennahme des Petrus			5, 17—28
Stephanusepisode	6, 1—8, 4		
IV Philippus in Samarien			8, 5—13
2 Simon Magus		8, 14—25	
IV Philippus im Mohrenland			8, 26—40
Pauli Bekehrung	9, 1—31		
3 Aeneas' Heilung		9, 32—35	
4 Tabea's Erweckung		9, 36—43	
5 Cornelius Christ		10, 1—8	(10, 1—8)
		10, 22—26	
		(10, 48)	
V Petri Gesicht			10, 9—20
			11, 1—18
Des Paulus erste Missionsreise	11, 19—30 (12, 25)		
VI Herodes' Rache			12, 1—3
VI Dritte Gefangennahme Petri			12, 4—7; 12—18
VI Herodes' Ende			12, 19—24

Aus Acta 13—28 handelt von Petrus und andern Aposteln nur die Erzählung des Apostelkonzils, welche nach Galat. 1—2, nach sonstigen Angaben paulinischer Briefe und einigen sagenhaften Angaben frei komponiert ist. Alles übrige beruht auf der Lukasschrift (vgl. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* IV, 140f.), in welche der Verfasser von Acta Reden eingelegt hat.

Eine Urkunde aus der Makkabäerzeit.

Von

Benedictus Niese.

Hochverehrter Herr Professor, Ich gehöre zwar nicht zu Ihren Fachgenossen, darf aber auf grund meiner langjährigen Bekanntschaft es wagen, mich an diesem Sammelwerke mit meinem Beitrage zu beteiligen. Wie Sie sich vielleicht noch erinnern, vollzog sich meine erste Begegnung mit Ihnen im Sommer 1867 im Postwagen zwischen Gettorf und Kiel. Als ich dann bald darnach die Universität Kiel bezog, haben Sie sich meiner stets auf das Gütigste angenommen und auch später, als ich meine orientalischen Sprachstudien nicht mehr fortsetzen konnte, mir Ihr Wohlwollen bis zum heutigen Tage unverändert erhalten. Ich darf mich also rühmen, Sie seit beinahe 40 Jahren zu kennen und zu verehren, und bin daher Herrn Professor BEZOLD in Heidelberg aufrichtig dankbar, daß er mich zur Teilnahme an diesem gemeinsamen Unternehmen Ihrer zahlreichen Freunde eingeladen hat. Es ist mir eine besondere Freude, daß ich dadurch Gelegenheit erhalte, Ihnen an dieser Stelle meine Verehrung zu bezeigen und meine Glückwünsche zur Feier des siebzigsten Geburtstages darzubringen.

Da ich weiß, daß Sie sich von jeher mit Josephus beschäftigt und auch meine Arbeiten über diesen Schriftsteller mit freundlicher Teilnahme begleitet haben, so erlauben Sie vielleicht, daß ich das Thema zu der nachfolgenden Abhandlung unserm genannten gemeinsamen Freunde entnehme und Ihnen hier einen Brief vorlege, den

Josephus im 14. Buche der Archäologie unter den vielen dort angehäuften Urkunden im folgenden Wortlaute mitteilt[1]:

Γαῖος Φάννιος Γαΐου υἱὸς στρατηγὸς ὕπατος Κῴων ἄρχουσι χαίρειν.
Βούλομαι ὑμᾶς εἰδέναι, ὅτι πρέσβεις Ἰουδαίων μοι προσῆλθον ἀξιοῦντες λαβεῖν τὰ συγκλήτου δόγματα τὰ περὶ αὐτῶν γεγονότα. ὑποτέτακται δὲ τὰ δεδογμένα. ὑμᾶς οὖν θέλω φροντίσαι καὶ προνοῆσαι τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ τῆς συγκλήτου δόγμα, ὅπως διὰ τῆς ὑμετέρας χώρας εἰς τὴν οἰκείαν ἀσφαλῶς ἀνακομισθῶσιν.

Das heißt in's Deutsche übertragen:
„Der Konsul Gajus Fannius Sohn des Gajus den Archonten von Kos „Gruß zuvor.
„Ihr sollt wissen, daß Gesandte der Juden mich angingen und baten, „ihnen die in ihrer Angelegenheit ergangenen Beschlüsse des Senats „auszuhändigen. Die Beschlüsse sind unten beigefügt. Also will ich, „daß ihr euch gemäß dem Beschlusse des Senats der Leute annehmet „und für sie Sorge traget, damit sie durch euer Land sicher in ihre „Heimat zurückgelangen".

Der Wortlaut bietet dem Verständnis keinerlei Schwierigkeit, Varianten von Belang sind nicht vorhanden. Z. 3 überliefert die geringere Handschriftenklasse γνῶναι für εἰδέναι, und weiterhin mit anderer Wortstellung ἀξιοῦντες λαβεῖν τὰ ὑπὸ τῆς συγκλήτου δόγματα περὶ αὐτῶν γεγονότα. Beide Lesarten würden den Sinn nicht verändern und seien daher nur der Ordnung halber hier mitgeteilt. Bei aller Kürze ist ferner das Schreiben doch vollständig; höchstens könnte man am Schluß die Grußformel ἔρρωσθε vermissen, das lateinische *valete*; aber notwendig ist diese Formel nicht, kann also auch im Original gefehlt haben.

Wenn also der Wortlaut des Briefes jedermann leicht verständlich zu sein scheint, so sind doch die Gelehrten, die sich mit ihm beschäftigt haben, weder über seinen Inhalt noch über seine Zeit einerlei Meinung, und seine wahre Bedeutung ist, soviel ich weiß, bisher von niemandem erkannt worden. So verlohnt es sich vielleicht, ihn auf's neue zur Hand zu nehmen und an dieser Stelle eine bessere Erklärung zu versuchen.

Das Schreiben steht mitten unter einer Anzahl von Schriftstücken, die sich auf die Befreiung der asiatischen Juden von der Aushebung

[1] Josephus, *Antiq. Jud.* XIV 233

beziehen, Schreiben pompejanischer Offiziere, die 49 und 48 v. Chr. in der Provinz Asien mit den Rüstungen gegen Cäsar beauftragt waren. Nicht zu verwundern ist es also, wenn man unsern Brief ebenfalls auf diese Angelegenheit bezogen und in dieselbe Zeit gesetzt hat, wie die benachbarten Urkunden. Man glaubte den Aussteller unseres Briefes in dem Gajus Fannius gefunden zu haben, der auf Cistophoren der Provinz Asien mit der Jahreszahl 86, also etwa 49/8 v. Chr. als Prätor von Asien genannt wird. Diese Ansicht hat BORGHESI zuerst ausgeführt, und BERGMANN, WADDINGTON und MOMMSEN sind ihm gefolgt[1].

Gegen diese Deutung hat sich mit Recht LUDWIG MENDELSSOHN erklärt[2], und man kann die von ihm in's Feld geführten Gründe noch etwas vermehren. Zunächst wird in diesem Briefe die Befreiung vom Kriegsdienst nicht erwähnt, wie es in den übrigen geschieht; der Schreiber müßte also das, was er eigentlich will, ausgelassen haben, was undenkbar ist. Wie kommt ferner der Prätor von Asien dazu, einer jüdischen Gesandtschaft ein Senatuskonsult auszuhändigen? Dieser Prätor hat doch keine Senatsgeschäfte zu besorgen. Das gilt auch dann, wenn man an den pompejanischen Rumpfsenat des Bürgerkrieges denkt; denn dieser saß bekanntlich nicht in Asien, sondern in Thessalonike[3]. Auch ist die Befreiung vom Kriegsdienst nicht Sache des Senats, sondern, wie die Urkunden rings umher zeigen[4], der die Aushebung leitenden Beamten; ein Senatsbeschluß ist also in dieser Angelegenheit nicht am Platze. Endlich, und dies ist wohl der schwerste Gegengrund[5], wie kann sich der Prätor von Asien στρατηγὸς ὕπατος nennen? Denn dieses ist die amtliche griechische Bezeichnung des Konsuls[6], und es ist schwer zu glauben, daß sich ein Prätor von Asien in einem amtlichen Schreiben einen solchen Mißgriff habe zu Schulden kommen lassen. Ebensowenig geht es an, mit BORGHESI

---

1 BORGHESI, *Oeuvres* I 283 f. vgl. II 436. BERGMANN, *Philol.* II 681 f. WADDINGTON, *Fastes des provinces Asiatiques* 64. MOMMSEN, *Ephemeris epigr.* I (1872) 225 f.

2 *Senati consulta Romanorum* (*Acta societatis philologae Lipsiensis* vol. V) S. 153 ff.

3 Dio Cass. XLI 43. DRUMANN, *Geschichte Roms* III 482

4 Josephus *Ant.* XIV 228. 231. 235. 236 ff.

5 MENDELSSOHN spricht davon nicht, weshalb, wird man gleich sehen

6 MOMMSEN, *Röm. Staatsrecht* II 73. *Ephemeris epigraph.* I 223. Belege werden nachgewiesen von DITTENBERGER, *Sylloge* III 187 im Index unter στρατηγὸς ὕπατος. Dabei wird in der älteren Periode, im Zeitalter der makedonischen Kriege zwischen dem Amtsjahr und der prorogierten Gewalt kein Unterschied gemacht

und MOMMSEN das στρατηγὸς ὕπατος als die Übersetzung des lateinischen *practor pro consule* anzusehen; dies müßte στρατηγὸς ἀνθύπατος heißen. Die Terminologie der griechischen Übersetzungen ist ebenso genau und bestimmt, wie das lateinische Original[1], und στρατηγὸς ὕπατος kann nur den Konsul bezeichnen, nicht einen Prätor.

MENDELSSOHN hat also richtig gesehen, daß die von BORGHESI u. a. vorgeschlagene Beziehung unseres Briefes nicht statthaft sei. Ebenso zutreffend hat er erkannt, daß wir es mit einem in Rom ausgestellten Geleitsbriefe für eine jüdische Gesandtschaft zu tun haben. Denn es ist klar, daß die Ausfertigung eines Senatsbeschlusses durch einen Konsul nur in Rom geschehen konnte. Was aber der genannte Gelehrte weiter über Zeit und Gelegenheit des Briefes vermutet, kann vor der Kritik nicht bestehen. Er will nachweisen, daß die Gesandtschaft zu verstehen sei, der ein von Josephus früher[2] mitgeteiltes Senatuskonsult gewidmet ist, das unter Vorsitz eines Prätors Fannius zu Stande kam. Dieser ist nach MENDELSSOHN's Ansicht der auch in der Litteraturgeschichte wohlbekannte Gajus Fannius, der 133 v. Chr. Prätor gewesen sei; denn in dieses Jahr setzt MENDELSSOHN die erwähnte jüdische Gesandtschaft. Fannius habe in seiner Eigenschaft als Stadtprätor die jüdischen Gesandten vor den Senat geführt und ihnen nachher den Beschluß ausgefertigt sowie den Geleitsbrief übergeben; der in letzterem erwähnte Senatsbeschluß sei also kein anderer als der noch heute bei Josephus im 13. Buch erhaltene. Allerdings ist dieser Fannius Sohn des Marcus, nicht Sohn des Gajus wie in unserm Geleitsbrief; doch wird MENDELSSOHN an seiner Vermutung deshalb nicht irre. Er glaubt nämlich, daß der Geleitsbrief einen falschen Absender erhalten habe auf folgende Weise: es habe zwei Schriftstücke gegeben, ein Schreiben des Gajus Fannius, Sohnes des Gajus, Prätors von Asien in Angelegenheit der jüdischen Immunität, und den Geleitsbrief der Stadtprätors Gajus Fannius, Sohnes des Marcus; diese beiden seien so kontaminiert, daß dem Geleitsbrief der Name des asiatischen Prätors vorgesetzt worden sei, was bei der großen Namensähnlichkeit

[1] Vgl. P. VIERECK, *Sermo Graecus quo senatus* usw. (Göttingen 1888) S. 70. VIERECK p. 107 schließt sich im übrigen der BORGHESI'schen Ansicht an. Er glaubt, Josephus habe Verwirrung angerichtet und sich in der Terminologie Willkür erlaubt. Ganz verunglückt ist, wie schon MOMMSEN bemerkt, die Übersetzung WADDINGTON's *général-en-chef*. Man möchte wohl wissen, wie sich in jener Zeit ein Prätor von Asien so hätte nennen können

[2] *Antiq. Jud.* XIII 259ff.

leicht habe geschehen können. In diesem Punkte jedoch wird man anderer Meinung sein müssen. Eine derartige Kontamination ist ja nicht ganz unmöglich; sie kann mit Schere und Leim absichtlich in's Werk gesetzt werden; aber dann muß man, um sie glaublich zu machen, die Absicht nachweisen oder wahrscheinlich machen; sie kann auch zufällig, auf dem Wege der handschriftlichen Überlieferung geschehen; aber dies ist hier äußerst unwahrscheinlich, da unser Geleitsbrief tadellos läuft und nirgendwo eine Unregelmäßigkeit bemerken läßt. Es dient einer Vermutung niemals zur Empfehlung, wenn sie sich solcher problematischer Stützen bedienen muß[1]. Auch wird es Ihnen nicht entgangen sein, daß der asiatische Prätor als στρατηγὸς ὕπατος in dieser Kombination ebenso unmöglich ist als sonstwo. Kurz diese Vermutung MENDELSSOHN's vereinigt Unvereinbares und ist als verfehlt abzuweisen.

Unzweifelhaft bleibt ihm aber das Verdienst, zuerst in unserer Urkunde einen in Rom ausgestellten Geleitsbrief erkannt zu haben. Jüdische Gesandte, das geht daraus hervor, haben sich in Rom an den Konsul Fannius gewandt und ihn um Ausfertigung der in ihren Angelegenheiten gefaßten Senatsbeschlüsse gebeten. Der Konsul hat ihrem Wunsche willfahrt und ihnen zugleich den Brief an die Koër mitgegeben, dem die Senatsbeschlüsse beigefügt waren. Und gewiß würde dieser einfache und klare Sachverhalt niemals verkannt worden sein, wenn nicht jetzt bei Josephus der Brief unter lauter anders gearteten Schriftstücken aus dem Jahre 49 v. Chr. stünde, wodurch dann, wie schon bemerkt, die Kombination mit dem aus derselben Zeit bekannten asiatischen Prätor Fannius an die Hand gegeben ward.

Derartige Geleitsbriefe, wie hier einer vorliegt, wurden von auswärtigen Gesandten in Rom für die Heimreise regelmäßig vom Senat erbeten und bewilligt, wovon noch mehrere Beispiele vorliegen[2]. Die Ausfertigung geschah, wie sich von selbst versteht, durch den Konsul oder seinen Stellvertreter, den Prätor. Die Briefe ergingen an die

---

[1] MENDELSSOHN verweist außerdem noch auf das Pergamenische Psephisma bei Josephus (XIV 247 ff.), mit dem er eine ähnliche Manipulation vornimmt. Ein Blinder soll den andern führen

[2] So am Schluß des bekannten Senatuskonsults für Thisbe bei DITTENBERGER *Syll.* I² 300 und in den bei Josephus mitgeteilten Stücken. *Antiq. Jud.* XIII 165. 263 ff. Auch der ebendaselbst XIV 247 ff. erhaltene Beschluß der Pergamener ist auf einen solchen Geleitsbrief ergangen. Vgl. MOMMSEN, *Röm. Staatsrecht* III 1156

verbündeten Staaten, Monarchien oder freie Städte, nötigenfalls auch an die römischen Provinzialstatthalter, und wurden sicherlich nach bestimmtem Muster gleichlautend von den Schreibern der Konsuln abgefaßt, nur die Adresse wechselte. Die Gesandten mußten dazu den Reiseweg angeben, den sie zu nehmen gedachten. Natürlich brauchten sie nicht nur einen Brief, sondern mehrere, um so mehr, je weiter ihre Reise ging. Wie unser Beispiel ferner zeigt, ward dem Geleitsbrief ein Exemplar des Senatsbeschlusses beigefügt[1] und diente ihm als Legitimation; denn die Konsuln waren zu Auflagen und Befehlen an die autonomen Bundesgenossen nicht befugt, wenn nicht der Senat sie dazu ermächtigt hatte[2]. Der Geleitsbrief ist ja eine Art Befehl und legt der Gemeinde, an die er sich richtet, gewisse Pflichten und Leistungen auf. Die Gesandten mußten aufgenommen und verpflegt werden, auch war für ihre sichere Weiterbeförderung Sorge zu tragen. Unser Brief ist an die Koër gerichtet. Die jüdische Gesandtschaft hat also auf der Heimreise Kos besucht, das in der Tat auf dem Seewege von Hellas nach Syrien bequem gelegen ist. Wir können uns denken, daß die Juden von da etwa über Rhodos und die kleinasiatische Südküste weitergezogen sind.

Der Absender des Briefes ist der Konsul Gajus Fannius, des Gajus Sohn. Wer war nun dieser Fannius? Nur zweimal kommt der Name in den Konsularfasten vor; 122 v. Chr. führte Gajus Fannius, der ungetreue Freund des Gajus Gracchus, der sich auch als Historiker in der Literatur einen Namen gemacht hat, die konsularischen Fasces, und diesem wollte MENDELSSOHN unsern Brief zuschreiben, jedoch nicht seinem Konsulat, sondern seiner Prätur, die MENDELSSOHN in's Jahr 133 v. Chr. setzt, worüber schon oben das Nötige bemerkt worden ist. Aber diesen Fannius können wir hier nicht brauchen; er war zwar Konsul, aber, wie ebenfalls schon angedeutet ward, sein Vater hieß nicht Gajus, sondern Marcus; er hieß *C. Fannius M. f.*, wie MOMMSEN an der Hand eines urkundlichen Zeugnisses nachgewiesen hat[3]. Wir

[1] Das Gleiche ergibt sich aus dem auf S. 821 Anm. 1 genannten pergamenischen Psephisma bei Josephus

[2] Dies ward durch einen Senatsbeschluß aus dem Herbst 170 v. Chr. bestimmt. Liv. XLIII 17, 2. Polyb. XXVIII 3, 3. 13, 11. 16, 2. Meine *Geschichte der griech. und makedon. Staaten* III 136f.

[3] *CILat* I n. 560 p. 158. Die Inschrift lautet: *C. Fanni M. f. cos. de sena. sen. dedit.* Cicero erwähnt diesen Fannius mehrmals, war aber über seine Persönlichkeit nicht genau unterrichtet, wie ihm schon Atticus vorhielt. Vgl. Cicero *Brut.* § 99f., *ad*

haben aber noch einen zweiten Fannius, den Konsul von 161 v. Chr 593 d. St., dessen vollständiger Name nach den Capitolinischen Fasten *C. Fannius C. f. Strabo* lautet[1]. Dies ist unser Mann; denn er ist Konsul und Sohn des Gajus; er ist überhaupt der einzige, der möglich ist, und der Brief an die Koër muß also von ihm 161/0 v. Chr. geschrieben worden sein. In diese Zeit paßt auch der sprachliche Ausdruck. *Consul* wird mit στρατηγὸς ὕπατος übersetzt nach der älteren Weise, die schon im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts v. Chr. nicht mehr nachzuweisen ist; später trat dafür bekanntlich das einfache ὕπατος ein[2]. Ebenso entspricht das Fehlen des Cognomens dem ältern Gebrauch.

Wenn also nach Ausweis des Briefes im Jahre 161/0 v. Chr.[3] eine jüdische Gesandtschaft in Rom war, so kann es keine andere gewesen sein als diejenige, welche bald nach dem Siege des Judas Makkabäus über Nikanor 161 v. Chr. in eben diesem Jahre zu den Römern ging, und die Gesandten, denen der Konsul Fannius den Geleitsbrief ausstellte, sind Eupolemos und Jason[4]. Bei der vollkommenen Übereinstimmung zwischen der Zeit des Geleitsbriefes und der Überlieferung des 1. Makkabäerbuches muß die Identität der beiden Gesandtschaften als gesichert angesehen werden. Bekanntlich ist neuerdings von WILLRICH und WELLHAUSEN[5] das Bündnis des Makkabäus mit den Römern als erdichtet angesehen worden. Diese Zweifel, schon an sich schwerlich statthaft, werden durch den Brief des Fannius vollends beseitigt, und ich bedaure, daß ich bei meinen frühern Behandlungen des Gegenstandes auf die Urkunde nicht aufmerksam geworden bin[6]. Es muß als sicher und gewiß angesehen

Attic. XII 5, 3 und MOMMSEN a. O. Ich habe mich eines ähnlichen Versehens schuldig gemacht und in meiner *Geschichte d. griech. u. makedon. Staaten* III 306 Anm. 2 den Sohn des Gajus für den Konsul von 122 v. Chr. erklärt, was ich hiermit berichtige

[1] *CILat* I² S. 25

[2] Nach DITTENBERGER (*Syll.* I² S. 441 zu no. 275) stammt, abgesehen von Polybios, das späteste bekannte Beispiel aus 135 v. Chr.; ὕπατος begegnet zuerst 171 v. Chr.; das ältere und jüngere ist eine Weile neben einander hergegangen

[3] Die Konsuln traten damals noch an den Iden des März an; erst 153 v. Chr. ist der Antrittstag auf den 1. Januar verlegt worden

[4] 1 Makk. 8, 1 ff. 2 Makk. 4, 11. Josephus, *Bell. Jud.* I 38. Justinus XXXVI 3, 9. Meine *Geschichte der griech. und makedon. Staaten* III 254, *Kritik d. Makkab.* 88. Der Sieg über Nikanor wurde im Frühjahr 161 v. Chr. erfochten. SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volkes* I³ 218

[5] WILLRICH, *Juden u. Griechen* S. 71. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüd. Geschichte* 268, 5. Aufl.

[6] Meine *Kritik der Makkabäerb.* 88, *Geschichte d. griech. u. makedon. Staaten* III 254 f.

werden, daß 161 v. Chr. die Juden eine Gesandtschaft nach Rom geschickt haben, und ihre Boten von da mit einem Senatsbeschluß und Geleitsbriefen ausgerüstet heimgekehrt sind.

Dabei ist eine andere ebenfalls mehrfach erörterte Frage zu berühren, die durch unsere Urkunde vielleicht mit einiger Wahrscheinlichkeit gelöst werden kann. Nach dem ersten Makkabäerbuch[1] haben damals die Juden mit den Römern ein im Wortlaut mitgeteiltes Bündnis abgeschlossen, worin die beiden vertragschließenden Teile sich bei einem feindlichen Angriff Beistand versprechen. Dieses ist jedoch schon lange angezweifelt worden, und mit guten Gründen; denn erstens hatte das vermeintliche Bündnis keine Folgen, und zweitens kann der Text der Bündnisurkunde unmöglich echt sein, da er nicht die damalige Urkundensprache wiedergibt, sondern in einem Phantasiestil abgefaßt ist. Die Verstöße gegen den festen Gebrauch sind derart, daß sie auch nicht durch die von einigen Gelehrten vorgeschlagene Annahme einer doppelten Übersetzung[2] erklärt werden können. Wir haben offenbar ein freies, schriftstellerisches Produkt vor uns, und wenn der Vertrag bei Josephus etwas geschicktere Form erhalten hat, so ist dies für die Frage der Echtheit von keiner Bedeutung, da Josephus lediglich das erste Makkabäerbuch benutzt und stilistisch verschönert hat[3].

Aus diesem Sachverhalt hat schon MENDELSSOHN geschlossen[4], daß die Juden zwar in Rom ein Bündnis nachgesucht[5], aber nicht erlangt haben, sondern nur ein günstiges Senatuskonsult, in welchem der Senat sie etwa als Freunde Rom's anerkannte. Dies entsprach, wie ebenfalls MENDELSSOHN bemerkt hat, am besten der rechtlichen Stellung der Juden. Ein Bündnis kann nur mit einem selbständigen Gemeinwesen abgeschlossen werden, was die Juden nicht waren; sie waren rechtlich Untertanen der Seleukiden. Diese waren Freunde und Bundesgenossen Rom's und standen mit ihrem Gebiet in einem

[1] 1 Makk. 8, 20ff.

[2] Aus dem Lateinischen oder Griechischen in's Hebräische oder Aramäische, von da wieder in's Griechische. SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes* I³ 220 Anm. 32

[3] Bei Josephus ist übrigens die Form ebenso unmöglich; er gibt es als einen Beschluß des Senats, aufgezeichnet von den jüdischen Gesandten, also ein Unding. Josephus *Ant. Jud.* XII 416ff.

[4] A. O. S. 99. Vgl. meine *Kritik der beiden Makkabäerb.* 89 und *Geschichte der griech. u. mak. Staaten* III 254f.

[5] Wie auch 2 Makk. 4, 11 bezeugt: Εὐπολέμου τοῦ ποιησαμένου τὴν πρεσβείαν ὑπὲρ φιλίας καὶ συμμαχίας πρὸς τοὺς Ῥωμαίους, wo zu bemerken ist, daß nur die Gesandtschaft bezeugt wird, nicht der Abschluß eines Bündnisses

festen Vertragsverhältnis zur Republik. Ein Bündnis also mit den aufständischen Juden würde in Rom ernste formelle Schwierigkeiten gemacht haben, die man nicht leicht nahm; denn bei aller Rücksichtslosigkeit der Politik hielt man doch genau auf das Decorum und die Formen des Völkerrechts[1]. Auch war bekanntlich der Senat gar nicht befugt, ein Bündnis abzuschließen; dazu bedurfte es eines Volksbeschlusses. Der Senat konnte es nur befürworten und die kompetenten Magistrate auffordern, den Antrag an das Volk zu bringen. Ein Bündnis schließt immer eine bindende Verpflichtung ein; man würde ein solches in Rom unter den damaligen Umständen mit den Juden nur dann geschlossen haben, wenn man die Absicht gehabt hätte, den Juden bewaffnete Hülfe zu leisten oder mit andern Worten, dem Demetrios I den Krieg zu erklären. Aus den Ereignissen geht deutlich hervor, daß man daran nicht dachte. Allein man war dem Demetrios nicht gewogen und wollte ihm möglichst viele Schwierigkeiten machen, und dazu war eine für die Juden wohlwollende Erklärung des Senats der geeignete Weg. Man tat etwas für die Bedrängten, offenbarte die Gesinnung der leitenden Kreise Rom und übte auf den syrischen König einen Druck aus, ohne doch den Staat zu verpflichten und den Wortlaut der Verträge zu verletzen. Der Senat hat oft von diesem Mittel Gebrauch gemacht, z. B. um dieselbe Zeit verfuhr er ganz ähnlich dem Satrapen Timarchos gegenüber, der sich gegen Demetrios empört hatte, an den Senat ging und eine, wenn auch verschleierte Anerkennung davontrug[2]. Nicht immer freilich hatte diese Politik den gewünschten Erfolg. Demetrios ließ sich nicht abhalten, wie er den Timarchos beseitigte, so auch gegen Judas mit überlegener Macht einzuschreiten und ihn zu vernichten. Dieser Auffassung nun, daß die jüdischen Gesandten nicht ein Bündnis erlangten, sondern nur einen günstigen Senatsbeschluß, erhält durch den Brief des Konsuls C. Fannius

---

[1] Dies kann durch das Beispiel der Achäer erläutert werden. Dieselben hatten den Römern im 2. makedonischen Kriege schon Waffenhülfe geleistet, konnten aber den Abschluß des formellen Bündnisses erst erreichen, nachdem sie ihre Differenzen mit Elis und Messene, die schon früher römische Bundesgenossen waren, geordnet hatten. Polyb. XVIII 42, 6

[2] Diodor XXXI 27a. Meine *Geschichte d. griech. u. makedon. Staaten* III 247. Vergleichen darf man ferner das Verhalten des Senats gegenüber dem achäischen Bund in seinem Streit mit Messene, wo ebenfalls die aufsässigen Bundesgenossen ermutigt wurden, wodurch sich jedoch die Achäer nicht abschrecken ließen. Meine *Geschichte* III 55

eine unverächtliche Stütze. Er spricht nicht von einer Bündnisurkunde[1], sondern nur von Beschlüssen des Senats, die er den Gesandten ausfertigte und mitgab. Der ungewöhnliche Pluralis, συγκλήτου δόγματα, der Befremden erregt hat[2], wird sich daraus erklären, daß der ausgefertigte Senatsbeschluß in mehrere Kapitel zerfiel. Bekanntlich kam es bei den Senatsverhandlungen oft vor, daß eine Sache in verschiedene Punkte zerlegt ward, die einzeln zur Abstimmung kamen, also jeder für sich einen besonderen Beschluß darstellten[3]. Wie sich ein solches mehrfaches Senatuskonsult in der Ausfertigung ausnahm, zeigt der bekannte Beschluß über Thisbe von 170 v. Chr., der eine ganze Anzahl von Beschlüssen in sich vereinigt[4]. Ähnlich wird das den jüdischen Gesandten mitgegebene Senatuskonsult aus einer Mehrzahl von Beschlüssen bestanden haben. Wenn es auch müßig scheint, über seinen Inhalt Vermutungen anzustellen, so läßt sich doch aus 1 Makk. 8, 33 mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit schließen, daß ein Abschnitt sich mit Demetrios I beschäftigte. Der Senat wird etwa beschlossen haben, den Konsul zu ersuchen, an den König im Interesse der Juden zu schreiben, wie es ihm gut scheine[5]. Aus dem Geleitsbriefe des Konsuls geht ferner hervor, daß der Senat die Bitte der Gesandten um freies Geleit in einem besonderen Beschlusse, der korrekt mit dem Singular bezeichnet wird (κατὰ τὸ τῆς συγκλήτου δόγμα), genehmigt hat, ähnlich wie es in dem schon erwähnten etwas älteren Beschluß für Thisbe der Fall ist[6].

Unser Brief ist an die Koër gerichtet und von dem jüdischen Gesandten auf Kos abgegeben, muß also in letzter Hand von da herstammen, und es bleibt noch die Frage zu beantworten, wie er aus dem koischen Archiv in den Josephus hineingeraten ist. Er steht unter der Urkundenmasse, die Josephus im Anschluß an die Geschichte Cäsar's des Diktators dem 14. Buche seiner Archäologie einverleibt hat[7]. Von dieser Masse steht der erste Teil, die von Cäsar direkt oder indirekt herrührenden Schriftstücke, leidlich an ihrem Platz; auch bei den

1 Deren Ausfertigung ebenfalls dem Konsul zugestanden haben würde

2 Viereck a. O. 107. Das richtige hat schon Mendelssohn a. O. S. 155 gesehen

3 Mommsen, *Röm. Staatsr.* III 187 ff.

4 Dittenberger *Syll.* I² 300. Ein späteres Beispiel bei Cicero *ad famil.* VIII 8

5 Vgl. Polyb. XXVIII 1, 9

6 Dittenberger, *Syll.* I² 300 z. 56

7 *Ant. Jud.* XIV 186 ff. Das Gerüst der Erzählung, zu der die Urkunden hinzugeben sind, liegt noch vor im *Bell. Jud.* I 215 f.

nächsten hat der Historiker wenigstens den Versuch gemacht, sie durch einleitende Bemerkungen in einen historischen Zusammenhang zu bringen. Mit § 228 jedoch beginnt ein Durcheinander der verschiedensten Stücke, Schreiben römischer Beamter und städtische Volksbeschlüsse meistens aus der Zeit des cäsarianischen Bürgerkrieges, der Diktatur und des Triumvirats. In ihrer überwiegenden Mehrzahl zerfallen sie in zwei Gattungen. In der ersten handelt es sich um die Befreiung der asiatischen Juden von der Aushebung zur Zeit des pompejanischen Bürgerkrieges, in der zweiten um Duldung und Anerkennung des jüdischen Gesetzes und Gottesdienstes, der Sabbatfeier usw. durch die Städte Asiens. Die beiden Gattungen stehen im ganzen beisammen, aber ohne scharfe Trennung, so daß also die Nachbarschaft keineswegs auf Gleichheit oder Verwandtschaft des Inhaltes schließen läßt. Von der zweiten Kategorie steht § 235 unter der ersten Gruppe, ein anderes Stück § 213ff. ist sogar an den Schluß der cäsarianischen Dekrete geraten. Endlich sind zwei Urkunden vorhanden, die weder der einen noch der anderen Gattung angehören, sondern nur von den freundschaftlichen Beziehungen zwischen Römern und Juden Zeugnis ablegen und mitten in einer fremden Umgebung stehen, die ferner beide aus früherer Zeit stammen. Es ist das Dekret der Pergamener § 247 ff. und der hier behandelte Geleitsbrief des Konsuls C. Fannius.

Weshalb nun dieser Brief gerade an die Stelle, die er (§ 233) einnimmt, zwischen den Beschluß der Delier und das Edikt des Konsuls Lentulus geraten ist, mitten in die Schriftstücke hinein, die sich auf die Befreiung der Juden von der Aushebung beziehen, auf diese Frage gibt es keine genügende Antwort. Vielleicht ist er hier eingeschoben, weil kurz zuvor (§ 230) ebenfalls ein Fannius genannt wird; denn zuweilen hat Josephus die Urkunden nach den Namen der Aussteller zusammengelegt. Doch ist dies nur eine unsichere Vermutung[1]. Es kann auch der Zufall gespielt haben, ebenso wie bei dem schon erwähnten pergamenischen Psephisma. Wir müssen uns darauf beschränken, den Weg anzudeuten, auf dem der Brief an die Koër zur Kenntnis des Josephus gelangt sein könnte.

Dazu erlaube ich mir, von meiner schon früher aufgestellten Vermutung Gebrauch zu machen, die, wenn auch nicht bei allen, so doch

[1] Von mir ausgesprochen *Hermes* XI 477

bei manchen Fachgenossen Anklang gefunden hat, daß nämlich Josephus die ganze im 14. Buch angeführte Urkundenmasse dem Nikolaos von Damaskos verdanke, der sie seiner im Jahre 16 v. Chr. vor Agrippa im Beisein des Königs Herodes bei der Klage der Juden gegen die Städte der Provinz Asien gehaltenen Rede als Beweisstücke beigegeben hatte. Diese Rede hatte Nikolaos später dem 123. oder 124. Buche seines großen Geschichtswerkes einverleibt, und von hier hat Josephus die Urkunden vermutlich genommen[1]. Nikolaos, der sich im Dienst und Gefolge des Herodes befand, hat für den Prozeß, der in Samos zur Entscheidung kam[2], die Beweisstücke zum guten Teil aus der Provinz Asien und ihrer nächsten Nachbarschaft erhalten, wahrscheinlich mit Unterstützung der dortigen Juden. Meist sind es Schriftstücke aus der jüngsten Zeit, aus der natürlich das meiste noch erhalten war, doch wurden auch einige ältere Urkunden aufgetrieben, unter denen sich nun unser Brief an die Koër befindet.

Stadt und Insel Kos war eine autonome Gemeinde, stand lange außerhalb der Provinzialverwaltung und war an dem Prozeß gegen die Juden nicht beteiligt, scheint vielmehr den Juden gegenüber eine freundliche Haltung beobachtet zu haben. Als Stätte des vielbesuchten, reichen Asklepiosheiligtums war Kos an Fremdenbesuch, an fremdes Geld und fremde Sitten gewöhnt. Auch scheint es, daß es da frühzeitig eine

[1] *Hermes* XI (1876) S. 477 ff. E. SCHÜRER, *Gesch. des jüdischen Volkes* I3 85 Anm. 19 hat sich dagegen erklärt, vornehmlich deshalb, weil ein großer Teil der Urkunden sich auf die Befreiung der Juden vom Kriegsdienst und auf die Fürsten von Judäa bezieht, was beides mit dem eigentlichen Gegenstande der Klage nichts zu tun habe, die auf die ungehinderte Ausübung der Religion gerichtet sei. Dies trifft doch nicht zu; denn die Befreiung vom Kriegsdienste ist gerade unter dem Titel der Religion δεισιδαιμονίας ἕνεκα erfolgt. Im übrigen verweise ich auf meine soeben zitierte Abhandlung, wo die von SCHÜRER hervorgehobenen Umstände bereits bedacht worden sind. Nikolaos beschränkte sich in seiner Rede nicht auf das für den Fall unumgänglich notwendige, sondern holte nach bekannter Rednerweise weit aus und muß das ganze Verhalten der Römer zu den Juden ausführlich in seinem Sinne behandelt haben. Noch jetzt wird dies durch die verkürzte Wiedergabe seiner Rede bei Josephus (*Antiq. Jud.* XVI 31 ff.) bezeugt, in der, wie aus mehrfachen Anzeichen deutlich hervorgeht, die Gedanken des Nikolaos benutzt worden sind. Selbstverständlich habe ich nur eine Vermutung geben wollen. Man kann damit nicht jede Einzelheit, die Stellung oder Auswahl oder den Zustand jeder Urkunde erklären, und es bleibt noch genug zu fragen und zu forschen übrig. Eine wirkliche Entscheidung könnte nur erfolgen, wenn es z. B. gelänge, das 123. und 124. Buch des Nikolaos zu entdecken. Dann würde die Vermutung überflüssig sein. Bis dahin aber wird, wie ich glaube, meine Hypothese noch immer nützliche Dienste leisten können

[2] Josephus, *Ant.* XVI 23 f. 62

jüdische Gemeinde gab. Wenigstens möchte man es daraus schließen, daß zur Zeit des ersten mithridatischen Krieges beim Angriff des pontischen Königs die asiatischen Juden ihr Geld nach Kos in Sicherheit brachten[1]. Später hatten die jüdischen Fürsten mit den Koërn freundschaftliche Beziehungen. Herodes hatte mit Nikolaos kurz vor dem erwähnten Rechtstreit auf der Fahrt zu Agrippa die Insel besucht und wird einige Tage dort verweilt sein. Kos gehört zu den Städten, die sich dauernd der Gunst und Freigebigkeit des Königs erfreuten[2]. Vielleicht hat also Nikolaos bei seinem damaligen Besuche auf Kos den Brief des Konsuls C. Fannius für den bevorstehenden Prozeß erworben, als Beweis dafür, daß sich die Juden seit längerer Zeit der römischen Freundschaft und Fürsorge erfreut hätten. Auch uns muß diese Urkunde als ältestes Zeugnis für den diplomatischen Verkehr zwischen Rom und Judäa von Wert und Interesse sein.

---

[1] Joseph., *Antiq.* XIV 112f. Paton & Hicks, *Inscriptions of Cos* p. XXXIX. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* III[3] 3. 27. 70

[2] Josephus, *Ant.* XVI. 17. *Bell. Jud.* I 423. Zu den Freunden des Herodes gehört der Koër Euaratos (Euaretos oder Euarestos) Josephus, *Bell. Jud.* I 532. *Antiq.* XVI 312. Die koische Freundschaft vererbte sich von Herodes auf seinen Sohn Antipas, wie die diesem gewidmete Inschrift aus Kos beweist. *CIG* II 2502. Paton & Hicks a. O. n. 75 S. 123. Herzog, *Sitzungsber. der Berliner Akad.* 1901 I 494. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* I[3] 432

Die Enthaltsamen der pseudoclementinischen Briefe de virginitate in ihrer Stellung zur Welt.

Von

Karl Johannes Neumann.

Die Ursachen der decischen Verfolgung klarzulegen ist nicht minder schwierig, als dies der diocletianischen gegenüber der Fall ist; ja in einer Hinsicht ist es noch schwerer. Wir kennen die Richtung des diocletianischen Regimentes, das in der kombinierten Autorität des dominus und deus gipfelt und somit in diametralem Gegensatze zum Christentum steht, das den Kaiserkult nicht leisten konnte, ohne sich selber aufzugeben. Bei Diocletian ist die Frage daher vor allem, weshalb er mit der Verfolgung erst so spät begann, warum er das Christentum so lange tolerierte, und aus welchen Gründen er dann doch und plötzlich losbrach. Von Decius dagegen, von seiner Art, von seinen Anschauungen und Zielen wissen wir so gut wie nichts, wovon wir Gebrauch machen könnten, um seine Verfolgung zu motivieren. Hier ist es umgekehrt fast allein die Verfolgung, die in Plan und Anlage gegenüber der bisherigen Praxis eigenartig ist und die uns den Mann erkennen läßt, der den Plan gefaßt und erdacht hat und der seine Ausführung in die Wege geleitet.

Das Heer hatte den Decius zum Kaiser erhoben, und im Kampfe gegen Philippus Arabs hat der Usurpator die neugewonnene Herrschaft behauptet. Nach dem Siege bei Verona und dem Tode des Philippus ist er in Rom eingezogen. Er stammte aus einem kräftigen

Volke[1] und er stand in der Kraft der Jahre; er hatte die fünfzig[2] noch nicht erreicht.

In scharfen Gegensatz zu Philippus tritt er mit seinem Kampfe gegen die Christen, aber kein persönlicher Groll hat ihn bei seinem Schritte geleitet. Wenn Eusebius[3] den Haß des Kaisers gegen seinen Vorgänger als den Grund der Verfolgung bezeichnet, so hat er damit nicht Recht. Nicht aus eigenem Antrieb hatte Decius sich gegen Philippus Arabs erhoben[4], doch als das Heer ihn ausgerufen, war eine Weigerung unmöglich. Vermutete er in den Christen Anhänger des gestürzten Regimentes, so mochte er die gleichen Maßregeln ergreifen, wie Maximinus Thrax in ähnlicher Lage; diesem Beispiel konnte er folgen, falls er nur die Sicherung der eigenen Herrschaft im Auge hatte. Dann mochte gegen die Christen eingeschritten werden, wann und wo sie seiner Regierung widerstrebten; eine weitergehende Verfolgung war überflüssig und gefährlich. Aber was Decius unternahm, war die Vernichtung der christlichen Religion und Kirche: es war eine allgemeine, die erste allgemeine Verfolgung. Für einen Schritt von solcher Bedeutung müssen die Gründe tiefer liegen.

Während die Christen Verwünschung und Abscheu auf das Tier Decius[5] geladen haben, sind die Heiden seines Ruhmes voll. Seine Verdienste geben ihm gerechten Anspruch auf die Erhebung in den Kreis der Götter[6]. Er ist ein Mann von vollendeter Leistungsfähigkeit und Tüchtigkeit, freundlich und leutselig im Umgang, im Kriege jederzeit auf dem Sprunge[7]. Wie im Tode, so im Leben sind Decius, der Vater und der Sohn, den alten Deciern zu vergleichen[8]. Nicht

---

1 Victor Caes. 29, 1 *Sirmiensium vico ortus;* Eutrop. 9, 4 *e Pannonio inferiore Budaliae natus;* vgl. [Victor] *epit.* 29, 1. — Γένει προέχων nennt ihn Zosim. 1, 21, 1

2 [Victor] *epit.* 29, 4 *vixit annos quinquaginta*

3 Euseb. *h. e.* 6, 39, 1. Die Kopisten des Eusebius aufzuführen, hat keinen Wert

4 Zonaras 12, 19, vol. III, p. 132, 4. Dindorf will sogar von einem Briefe des Decius wissen, in dem er dem Philippus seine Bereitwilligkeit erklärt, zu Rom die Insignien der Herrschaft abzulegen

5 *Execrabile animal Decius* heißt er *de mortibus persecutorum* 4

6 Eutrop. 9, 4 *senior meruit inter divos referri.* Vgl. Eutrop. 8, 8 von Antoninus Pius *inter divos relatus est et merito consecratus* und 9, 15 von Aurelian *meruit quoque inter divos referri*

7 [Victor] *epit.* 29, 2 *vir artibus cunctis virtutibusque instructus, placidus et communis domi, in armis promptissimus*

8 *Hist. Aug. Aurelianus* 42, 6 *Decios . . quorum et vita et mors veteribus comparanda est*

nur an Adel und Würde ragt er hervor. Durch jegliche Tüchtigkeit ausgezeichnet, weiß er vermöge seiner Erfahrung den Lauf der Dinge vorauszusehen[1]. Die Soldaten erheben ihn wegen seiner Staatskunst und Kriegserfahrung[2], sie vertrauen seiner Einsicht und seiner Fürsorge für alles[3]. Er regiert vortrefflich[4], und das Gedächtnis seiner königlichen Tugenden überlebt ihn[5].

Es sind Anhänger des alten Götterglaubens, deren Urteil hier seinen Ausdruck findet[6], und einer davon ist ein fanatischer Heide[7].

1 Zosim. I, 21, 1 Δέκιος καὶ γένει προέχων καὶ ἀξιώματι προσέτι δὲ καὶ πάσαις διαπρέπων ταῖς ἀρεταῖς; I, 22, 1 ἐκβάντων δὲ εἰς ἔργον, ὧν ὁ Δέκιος ἐκ τῆς τῶν πραγμάτων ἐτεκμήρατο πείρας

2 Zosim. I, 21, 3 πολιτικῇ τε ἀρετῇ καὶ πολεμικῇ πείρᾳ προήκων

3 Zosim. I, 22, 1 τῇ Δεκίου πεποιθότες ἐπιστήμῃ καὶ περὶ πάντα προνοίᾳ

4 Zosim. I, 23, 3 Δεκίῳ . . ἄριστα βεβασιλευκότι

5 Zosim. I, 25, 2 εἰς μνήμην τῶν Δεκίου βασιλικῶν ἀρετῶν

6 Falls der Verfasser der Aurelianbiographie kein Heide ist, so nimmt er doch die Maske eines solchen vor; Dessau im *Hermes* 27, 1892, S. 587. Auch der Verfasser der *epitome de Caesaribus* ist Heide, wenn auch kein fanatischer. [Victor] *epit.* 16, 4 bedarf ebensowenig wie die 41, 2 ausgesprochene Meinung, der junge Konstantin sei von Galerius *religionis specie* als Geisel festgehalten worden, des christlichen Glaubens zur Erklärung. Und charakteristisch ist das Lob Julian's, das durch den leisen Tadel nicht seines Götterkultes überhaupt, sondern nur seines Übermaßes eingeschränkt wird; 43, 7 *haec minuebat quarundam rerum neglectus modus. Cupido laudis immodica; cultus numinum superstitiosus; audax plus, quam imperatorem decet*

7 Aus der Fülle der Belege greife ich einige heraus. Mit dem Opferkult ist Zosimus genau vertraut 3, 12, 1. Der Verherrlichung Julian's steht bei ihm die Schmähung Konstantin's und die Abneigung gegen Theodosius zur Seite. Polybius hat die Entstehung der römischen Weltherrschaft beschrieben, und Zosimus will ihren Untergang erklären. Wie die Gefährten des Odysseus bereiten die Römer σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν sich selbst das Verderben 1, 57, 1. Solange sie die heiligen Bräuche bewahrten, war die Gottheit ihnen wohl gesinnt; dann aber ging es mit ihnen abwärts, wie die Orakel das voraus verkündet 1, 58, 4; 2, 7, 1. Als frommer Verehrer der Gottheit sah Diocletian die bevorstehende Verwirrung voraus 2, 10, 5; Konstantin indessen macht sich keine Sorge um die Gottheit (2, 31, 2), aber er hat auch in keinem Kriege mehr Erfolg 2, 31, 3. Anfang und Same des Staatsverderbens rührt von ihm her 2, 34, 2. Eide mit Füßen zu treten entspricht seiner Gewohnheit 2, 28, 2. Für Frevel wie Verwandtenmord und Eidbruch kann er bei den Priestern keine Sühne finden; da erfährt er, daß der christliche Glaube jegliche Sünde tilge und den Gottlosen sofortige Befreiung davon verheiße. Das war eine Lehre, die er brauchen konnte 2, 29. Konstantius beeifert sich, hinter der Gottlosigkeit seines Vaters nicht zurückzubleiben (2, 40. 1); sein Tod ist ein Geschenk der Gottheit an Julian (3, 11, 2), dessen Taten Geschichtschreiber und Dichter verherrlicht haben, ohne ihre Höhe zu erreichen 3, 2, 4. Julian's Tod genügt, fortwährende Verluste an die Perser herbeizuführen 3, 32, 6; auch die Wacht am Rhein wird aufgegeben 6, 3, 3. Obwohl

Wer möchte leugnen, daß in den Augen des Zosimus dem Kaiser eben das zum Ruhme gereicht, weswegen die Christen ihn verfluchen? Dagegen ist der Verfasser einer knappen, bis auf Theodosius reichenden Kaisergeschichte, der Verfasser der *epitome de Caesaribus*, ein gemäßigter Mann, der an Julian zwar nicht sein Festhalten am alten Glauben, wohl aber seinen allzugroßen Eifer tadelt. Eben er ist es, der an Decius seine Leutseligkeit, seine Leistungsfähigkeit und Kriegstüchtigkeit hervorhebt. Aber er steht den Zeiten doch zu fern, als daß sein Urteil binden könnte; man muß fragen, inwieweit es in den Tatsachen seine Begründung findet.

Inschriften nennen den Kaiser *Dacicus maximus* und *restitutor Daciarum*, auf Münzen von ihm erscheint *Dacia felix* und eine *victoria Germanica*. Seinem Siege über die Gothen bei Nicopolis am Iatrus folgte seine Niederlage bei Beroea und der Fall von Philippopel; bei Abrytus findet er seinen Tod[1]. Seiner kriegerischen Kraft hat wenigstens der Erfolg gefehlt.

Daß er diese Kraft in den Dienst einer veredelten Senatsregierung habe stellen und altrömische Sitte auffrischen wollen, ist nicht zu begründen. Zwar lesen wir in der historia Augusta[2], er habe die mit dem Prinzipat verbundene zensorische Gewalt vom Kaisertum wieder

Konstantin vom rechten Wege der Gottesverehrung abgewichen und zum Glauben der Christen übergegangen war, so hatte er doch den Oberpontificat behalten, und seine Nachfolger desgleichen. Gratian lehnt ihn ab als mit dem Chrisentum unvereinbar, aber wie war auch sein Ende! 4, 36, 4. 5; 4, 37, 1; 4, 35, 6. Unter Theodosius schreitet das Verderben des Staates vor 4, 28, 2; 4, 29, 1. Er belagert die Sitze der Götter und gefährdet ihre Verehrer 4, 33, 4. Im Morgenlande werden die Tempel geschlossen und der Opferkult verboten, zum Verderben des Reiches 4, 37, 3; 4, 38, 1. Theodosius sucht sogar den Senat zu Rom zu bekehren, und als dieser sich weigert, von der uranfänglichen Überlieferung abzuweichen, streicht er die Staatsgelder für den alten Kultus; seine Nichte Serena, die Gemahlin Stilicho's (4, 57, 2) vergeht sich an der Göttermutter, aber Dike folgt ihr; und das römische Reich wird ein Wohnsitz der Barbaren 4, 59; 5, 38. Rom selber wird von Alarich gebrandschatzt, weil die Römer die üblichen Gebräuche vernachlässigt haben 5, 40, 4; und als man die Bildsäule der Virtus einschmilzt, erlischt auch Mannhaftigkeit und Tapferkeit der Römer 5, 42, 7

[1] Dexippus bei Syncellus p. 705, 10sqq. ed. Bonn.; Jordanis *Getica* 18, 101—103; Amm. Marc. 31, 5, 16. 17; 31, 13, 13; Eutrop. 9, 4; Victor *Caes.* 29, 2—5; [Victor] *epit.* 29, 3; *Chron. pasch.* I p. 505, 4sqq. ed. Bonn.; Zonaras 12, 20 p. 136, 4sqq. Dind. Zosimus 1, 23, 1 läßt den Decius vor der Katastrophe in allen Schlachten siegen und verschweigt sogar den Fall von Philippopel, der später 1, 24, 2 beiläufig erwähnt wird

[2] *Hist. Aug. Valeriani duo* 5, 3—6, 9

lösen wollen und dem Senate die Bestellung eines eigenen Zensors überwiesen; dieser habe Valerian dafür in Aussicht genommen. Aber mit dieser Behauptung hat der Biograph Valerian's das Vorleben seines Helden schmücken wollen und sein Gewissen belastet[1]. Ebensowenig tritt in der Überlieferung zutage, daß ein tiefer Zug des Herzens den Decius mit der alten Religion verband. Auf Verehrung Mercur's[2] hat man bei ihm, aber noch mehr bei seinen Söhnen hingewiesen. Und sein Opfer vor der Schlacht bei Abrytus[3] kann nicht auffallen.

Das, was wir sonst von Decius wissen, gibt demnach für seine Christenverfolgung keine Erklärung[4]; vielmehr wird umgekehrt allein ihr Plan und seine Ausgestaltung uns über Decius unterrichten. Wie lagen die Verhältnisse, in die er mit gewalttätiger Hand eingriff? Wie stand um die Mitte des dritten Jahrhunderts das Christentum zur Gesellschaft und zum Staate?

Weltflucht lag nicht im Staatsinteresse, aber wie geringe praktische Bedeutung besaßen doch die Regungen der Weltentsagung in der Kirche dieser Zeit! Noch führte sie keine ganzen Scharen oder auch nur Einzelne aus den Städten in die Wüste. Noch haben die Enthaltsamen sich von den Gemeinden nicht geschieden, noch stehn sie im Verbande der einzelnen Kirchen. Aus den ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts stammt ein Brief über die Jungfräulichkeit,

---

[1] Mommsen, *Römisches Staatsrecht* II 1^3 S. 338 A. 3; Seeck, *Studien zur Geschichte Diocletians und Constantins*, III, Fleckeisen's *Jahrbücher für class. Philologie* 141, 1890, S. 633f. — Auch Eckhel VII p. 346 kann nicht zum Beweise einer Begünstigung des Senatsregimentes durch Decius herangezogen werden

[2] Eckhel VII, p. 345; Cohen V^2 p. 195, Decius 96; p. 217, Herennius Etruscus 10—16; p. 226sq., Hostilianus 19—23

[3] Jordanis *Getica* 18, 103 *qui locus hodieque Decii ara dicitur, eo quod ibi ante pugnam mirabiliter idolis immolasset.* Wer wird es wagen, sich auf die Angabe, daß das Opfer mirabiliter vollzogen sei, zu verlassen und große Schlüsse darauf zu bauen?

[4] Wie sie Jakob Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Großen*, 2. Aufl., Leipzig 1880, S. 19 gesucht hat: „Decius ist überhaupt ein Idealist, mit den Illusionen eines solchen. Seine gewaltige kriegerische Kraft im Dienst einer veredelten Senatsregierung zu üben, altrömische Sitte und Religion und durch dieselbe die Macht des römischen Namens aufzufrischen und auf ewig festzustellen — das mochten seine Pläne sein. Damit hing allerdings zusammen, daß er die Christen verfolgte." — Einer Illusion hat Decius sich allerdings ohne Zweifel hingegeben: der Hoffnung, mit seinen Maßregeln gegen die Christen wirklichen Erfolg zu haben. Wäre dergleichen denn aber keinem Realpolitiker begegnet?

der den Namen des Clemens[1] mit Unrecht trägt. Von einem Enthaltsamen Südsyriens oder Palästina's, vielleicht aus Jerusalem selber, ist er an die Enthaltsamen alle eines ganzen Landstriches gerichtet; er weist uns eine Wurzel des späteren Mönchtums, aber noch nicht dies Mönchtum selber. Bei dieser Enthaltsamkeit handelt es sich allein um die Bewahrung der Jungfräulichkeit; den Jungfräulichen beiderlei Geschlechts wird Gott einen vorzüglichen Platz[2] in seinem Hause geben, auch vor denen, die in keuscher Ehe gelebt haben. Sie sind ein Gottesstaat und ein Tempel[3], in dem Gott wohnt; am Worte des Lebens haltend, leuchten sie wie Gestirne[4] in der Welt[5]. Sie sind ein schönes Beispiel für die Gläubigen, die gegenwärtigen und künftigen[6]. Nicht durch Beredtsamkeit und Ruhm, durch Abstammung und Lebensstellung, durch Schönheit, Körperkraft und Lebensdauer wird das Himmelreich erworben, sondern durch die Kraft des Glaubens, so einer Werke[7] des Glaubens aufweist[8]. Wer vor Gott gelobt, die Keuschheit zu bewahren, muß sich mit jeglicher heiligen Tugend Gottes gürten[9]. Er entsagt der Unruhe, dem Schmuck, der Lust und Verführung dieser Welt mit ihrem Rausch und ihren Gelagen, mit ihren Freuden und ihrer Wonne, er hält sich fern von jeder Gemeinschaft mit dem Saeculum und seinen Stricken und Netzen[10]. Er besiegt die vergängliche Eitelkeit des gegenwärtigen Saeculum[11] und reißt sich los von der ganzen Welt[12]. Er ahmt in nichts den Heiden nach; als Gläubiger soll er sich in allem von den Gottlosen unterscheiden[13]. Wir preisen Gott mit aller Klugheit, wir

[1] Von dem verlorenen, mit Unrecht in zwei Briefe zerlegten griechischen Originale besitzen wir eine syrische Übersetzung: *Clementis Romani epistolae binae de virginitate.* Syriace ed. BEELEN, Lovanii 1856. Auf einer Revision v. HIMPEL's ruht die lateinische Übersetzung in den *Opera patrum apostolicorum* ed. FUNK, vol. II, Tubingae 1881, p. 1—27. Benutzung des griechischen Originales in dem πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς des Antiochus von S. Saba bei Jerusalem, bei MIGNE *Patrologia Graeca* tom. 89 p. 1411 sqq., hat COTTERILL, *Modern criticism and Clement's epistles to virgins*, Edinburgh 1884 aufgewiesen. Historisch benutzbar ist das merkwürdige Schriftstück erst durch die Datierung und Würdigung HARNACK's geworden; vgl. HARNACK, *Die pseudoclementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchthums, Sitzungsbericht der Ak. d. Wiss. zu Berlin* 1891 I S. 361—385; vgl. HARNACK, *Gesch. d. altchrist. Lit.* II 2, 1904, S. 133—135.

[2] [Clemens] *de virginitate* I, 4, 2 [3] 1 Cor. 3, 16 [4] Phil. 2, 15. 16
[5] *De virg.* 1, 9, 2. 3; vgl. Antiochus monachus *hom.* 122 p. 1816 B MIGNE
[6] *De virg.* 1, 3, 1 [7] Jac. 2, 17 [8] *De virg.* 1, 2, 2 [9] *De virg.* 1, 3, 5
[10] *De virg.* 1, 3, 6 [11] *De virg.* 1, 5, 3 [12] *De virg.* 1, 4, 1
[13] *De virg.* 2, 6, 2

werfen das Heilige[1] nicht vor die Hunde und die Perlen nicht vor die Schweine; wir psallieren nicht vor den Heiden und lesen ihnen unsere heiligen Schriften nicht vor wie Leute, die um einen Bissen Brot und einen Schluck Wein des Herrn Lied[2] singen im fremden Lande der Heiden[3].

Vorgekommen muß derartiges freilich sein, wenn der Verfasser die Brüder beschwört, es nicht zu tun und Leute eines so schändlichen und verächtlichen Betragens von sich zu weisen[4]. Auch beklagt er schlimme Gerüchte, die über schamlose Menschen im Umlauf waren, welche unter dem Deckmantel der Frömmigkeit mit Jungfrauen zusammenwohnten oder mit ihnen zu Tische lagen[5]. Aber nichts berechtigt, an mehr als vereinzelte Fälle zu denken, denen gegenüber eben die Stimme der Warnung erhoben wird.

Die Enthaltsamen sollen nicht etwa auch der Arbeit[6] sich enthalten. Wer müßig ist und sich keiner Arbeit hingibt, ist unnütz; Müßiggang führt zu unnützen Gedanken und unnützen Reden. Dornen sprossen in der Hand des Müßigen, und der Weg der Faulen ist voller Dornen[7].

In der Heimat des Verfassers hat das Christentum sich rascher als im Abendlande ausgebreitet, und doch nehmen seine Vorschriften für die Praxis auf Orte Rücksicht, wo noch kein Mann, sondern nur Frauen und Mädchen sich dazu bekennen[8], und unter ihnen wieder auf solche, in denen nur eine einzige Christin lebt[9]. Nach manchen Orten ist der Glaube überhaupt noch nicht gedrungen[10]. Und unter all diesen Christen sind wieder die Enthaltsamen eine verschwindende Minderzahl. Kommt der Asket an einen Ort, wo es bereits einen solchen gibt, so soll er bei ihm absteigen[11], wo nicht, bei einem verheirateten Bruder[12]. Eine strenge Absonderung der Christen im allgemeinen von den Heiden ist weder[13] gefordert noch vorhanden; daß eine christliche Familie eine heidnische Magd hat, gibt keinen Anstoß[14].

---

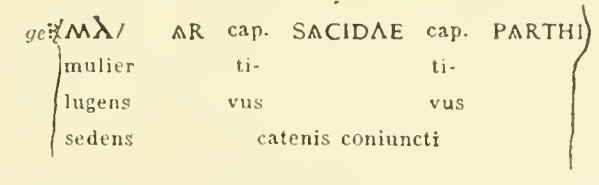
1 Matth. 7, 6 2 Psalm 137, 4 3 *De virg.* 2, 6, 3 4 *De virg.* 2, 6, 4
5 *De virg.* 1, 10, 1. 2 6 *De virg.* 1, 10, 4. 5; 1, 11, 1. 2
7 *De virg.* 1, 10, 5 *Spinae progerminant in manibus otiosorum* (Sprüche 26, 9) *et* (Sprüche 15, 19) *viae otiosorum plenae sunt spinis*
8 *De virg.* 2, 4, 1 9 *De virg.* 2, 5, 1 10 *De virg.* 2, 6, 1
11 *De virg.* 2, 2, 1 12 *De virg.* 2, 3, 1 13 Durch *de virg.* 2, 6, 2
14 *De virg.* 2, 2, 3

Der Staat ist eine Ordnung für die Welt und hat keinen Anlaß, die Weltflucht zu begünstigen, eine Schädigung aber hatte der römische Staat von diesen Enthaltsamen nicht zu befürchten, zumal selbst ihre Loslösung vom Säculum nicht gar soweit ging und ihre Zahl viel zu gering war, als daß die Durchführung ihres Prinzipes in ihrem Kreise den Bestand der Gesellschaft hätte in Frage stellen können. Diese Enthaltsamen begegnen uns in einer Zeit, wo das Christentum im ganzen sich immer tiefer in die Welt einlebte. Die Stellung des Christentums zur Welt ist es nicht gewesen, die den Decius zum Verfolger machte: es war ein anderes, es war die Organisation der Kirche. Auf diese war bereits Maximinus Thrax aufmerksam geworden, und Decius hat sie gefürchtet. Aber nicht vom blauen Himmel ist der Blitz herniedergefahren. Was Decius vorfand, war die Erregung des heidnischen Volkes gegen die Christen, und was er wollte, das war nicht die Christenhetze, war aber auch keine gelegentliche Repression in einzelnen Fällen, sondern die planmäßige und allgemeine Rückführung aller Christen des Reiches zum alten Kultus.

Die Parther in griechisch-römischen Inschriften.

Von

V. Gardthausen.



Germanen und Parther waren die einzigen Völker, welche das römische Kaiserreich, das die Weltherrschaft beanspruchte, wenn auch nicht als ebenbürtige, so doch als freie Nachbarn anerkannte, nachdem die Kaiser sich überzeugt hatten, daß ihre Kräfte nicht ausreichten, beide Völker zu unterwerfen. Sonst freilich haben beide Völker, die sich geographisch nirgends berührten, in ihren Verhältnissen und ihrer Geschichte wenig Gemeinsames und bieten kaum Stoff zu vergleichender Betrachtung; sie erscheinen deshalb auch in der klassischen Kunst und Literatur nur selten verbunden. Um so mehr überrascht daher jenes Vasenrelief mit der Darstellung der Arsaciden zwischen einer Germania auf der einen, und den Parthern auf der andern Seite[1].

Von diesem Relief möchte ich daher ausgehen bei einem deutschen Festgruße für den Altmeister der Orientalisten, der, allen ein Vorbild, über die durch seinen eigensten Beruf gezogenen Schranken hinwegblickend auch den Geschicken anderer Völker und Zeiten seine Teilnahme niemals versagte.

[1] *C. I. L.* X 8056[3] (Puteoli) impressum paterae sigillatae. Ed. Helbig, *Bull. dell' Instituto* 1881 p. 150. Nr. 6

Geographisch[1] und zeitlich ist der Begriff des Parthischen schwer zu umgrenzen; jedenfalls dürfen wir einen Baktrer aus dem 4. Jahrh. v. Chr. nicht zu den Parthern rechnen:

DITTENBERGER, *Inscr. gr. orient.* Nr. 264. Ὀρόντης δὲ Ἀρτασύ[ρου, τὸ γέν]ος Βάκτριος, ἀποστὰς ἀπὸ Ἀρταξέρ[ξου τοῦ Περσ]ῶν βασιλέως ἐκράτησεν τῶν Περγα[μηνῶν καὶ μ]ετώικισεν αὐτούς. Artasura: vgl. 390, 6. 391, 7. 392, 10.

Wir sehen also auch von einer Inschrift in Delos[2] ab:

bei DITTENBERGER, *Sylloge*[2] 588[109] λέοντος προτομὴ ἐμ πλινθείωι, Ὑσπασίνου Μιθροάξου Βακτριανοῦ ἀνάθεμα.

Dagegen finden wir in dem internationalen Hafen derselben Insel die Inschrift eines vornehmen Parthers, der, wie manche andere hochgestellte Fremde, von Helianax durch eine Inschrift geehrt wurde:

Bull. de corr. hell. 7. 1883 p. 349 n. 8. DITTENBERGER, *Inscr. gr. orient.* 430. MOMMSEN, *R. G.* 5, 343 A 2 [ca. 110 v. Chr.] Δορ . . . . . ράτην, τῶν πρώτων φίλων[3] τοῦ βασιλέως βασιλέων μεγάλου Ἀρσάκου ὁ ἱερεὺς Ἡλιάναξ Ἀσκληπιοδώρου Ἀθηναῖος ὁ διὰ βίου ἱερεὺς Ποσειδῶνος Αἰσίου γενόμενος καὶ θεῶν μεγάλων Σαμοθράκων Διοσκούρων Καβε[ίρων,] θεοῖς.

Ich muß hier, wie auch gelegentlich später, einfach auf DITTENBERGER's Kommentar verweisen, da der knapp bemessene Raum ein näheres Eingehen nicht erlaubt; es ist das eine Ungleichmäßigkeit der Behandlung, die ich zu entschuldigen bitte.

Vom ersten Jahrhundert an mehrten sich die Beziehungen zwischen Rom und Parthien[4], gelegentlich waren sie freundlich, meistens aber feindlich; Strabo 11 p. 515 nennt die Parther ἀντίπαλοι τοῖς Ῥωμαίοις τρόπον τινά. Namentlich waren es die Bürgerkriege, welche auf beiden Seiten die Besiegten zwangen, beim Feinde ihres Volkes Rettung zu suchen. Nach der Schlacht von Philippi war es Labienus, der Klein-

[1] Ammianus Marcell. 23, 6, 43; s. SIEGLIN, *Atlas antiquus* 10. VI

[2] *C. I. A.* IV 2 p. 119 n. 451 f., 11 ἐ[παινέσαι τὸν δεῖνα] Μιθραξίδου Ἀριαραθέα. DROYSEN, *Gesch. d. Hellen.* 3. 2. S. 315

[3] Auch am römischen Kaiserhofe gab es eine Rangklasse der Freunde des Kaisers mit verschiedenen Abstufungen z. B. ex prima admissione, s. m. *Augustus* II 283 A. 31—33

[4] SCHNEIDERWIRTH, J. H., *Die Parther nach gr. röm. Quellen.* Heiligenst. 1873. STEINMANN, A., *De Parthis ab Horatio memoratis quaest. chronol.* In. Diss. Berl. 1898. FURNEAUX, *The Roman relations with Parthia and Armenia from the time of Augustus to the death of Nero.* Oxf. 1896. TÄUBLER, E., *Parthernachrichten bei Josephus.* Berl. 1904

asien an der Spitze parthischer Reiter verwüstete[1] und dafür den Beinamen Parthicus annahm:

Cass. Dio 48, 27. (Labienus) αὐτὸν καὶ Παρθικόν γε ἐκ τοῦ ἐναντιωτάτου τοῖς Ῥωμαίοις ἔθνους ὠνόμαζεν.

Es dauerte mehrere Jahre bis P. Ventidius, ein Legat des Antonius Kleinasien befreite und den ersten parthischen Triumph feierte,

Acta triumph. Capitolina (*C. I. L.* I² p. 50) 716/38 P. Ventidius P. f. pro cos · ex · Tauro · monte · et · Partheis · v · k · Decem. an · DCCX[V],

dem in den nächsten Jahrhunderten noch manche weiteren mit Recht und mit Unrecht gefolgt sind. HIRSCHFELD, *Mélanges Boissier* p. 294, macht auf eine Stelle im Suidas aufmerksam über den Πολύαινος Σαρδιανὸς σοφιστὴς γεγονὼς ἐπὶ τοῦ πρώτου Καίσαρος Γαΐου, der geschrieben habe θριάμβου Παρθικοῦ βιβλία γ'[2].

Monumentum Ancyranum.

Augustus erwähnt die Parther zuerst:

Mon. Anc. ed. M.² p. 124 Parthos trium exercitum (*sic*) Roma-n[o]rum spolia et signa re[ddere] mihi supplicesque amicitiam populi Romani petere coegi.

Es sind die römischen Feldzeichen, die unter Crassus, Decidius Saxa und Oppius Statianus verloren gingen und im Jahre 734/20 dem Augustus zurückgegeben wurden[3].

Schwieriger ist die Entscheidung an der folgenden Stelle:

Mon. Anc. ed. M.² p. 135 Ad me supp[lic]es confug[erunt] reges Parthorum Tirida[tes et postea?] Phrat[es] regis Phrati[s filius]; Medorum [Artavasdes].

Der Partherkönig Phraates IV (717/32—752/2) war durch einen Überfall des Gegenkönigs Tiridates bedrängt und tötete seinen Harem, um ihn nicht dem Feinde in die Hände fallen zu lassen:

MÜLLER, *Geogr. gr. minores* v. I. p. LXXXII: νῆσος κατὰ τὸν Εὐφράτην . . . ἐνταῦθα γάζα ἦν Φραάτου τοῦ ἀποσφάξαντος τὰς παλλακίδας, ὅτε Τηριδάτης φυγὰς ὢν εἰσέβαλεν.

Nur der jüngste Sohn des Partherkönigs, der den Namen seines Vaters trug, wurde Gefangener des Tiridates, der ihn nach seinem Sturz dem

[1] S. m. *Augustus* I S. 224. II S. 107 A. 4 [2] S. m. *Augustus* II 743
[3] Vgl. d. Anm. von MOMMSEN u. m. *Augustus* I 825. II 475 A. 15

Augustus übergab, der gerade damals in Spanien Krieg führte[1]. Unter diesem Prinzen Phraates verstehen BORMANN und v. GUTSCHMID den späteren Partherkönig Phraates V.[2] (Phraataces), MOMMSEN dagegen den später als Geisel mit seinen Brüdern nach Rom geschickten Partherprinzen dieses Namens[3]. Beide Annahmen sind kühn und MOMMSEN selbst hebt die Schwierigkeiten hervor, die ihnen entgegenstehen. Wenn er (p. 137) sich aber selber den Einwurf macht, daß dieser Phr. nicht als König bezeichnet werden könne, so schwindet die Schwierigkeit, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Augustus ihn ausdrücklich als Königssohn bezeichnet; der Plural reges ist bedingt durch Parthorum, Medorum, Adiabenorum usw. Zu den Schutzflehenden im eigentlichen Sinne des Wortes kann er allerdings nicht gerechnet werden; aber das Streben nach Kürze erklärt den Ausdruck des Kaisers.

Nun kennen wir aber noch einen dritten Phraates dieser Zeit durch eine wenig beachtete Inschrift:

C. I. Gr. 4199 (Telmissus). Ἔτους Ξ̄, μηνὸς Λώου ᾱ. Τὸ [σ]ῆ[μα] Φ[ρ]άτη τοῦτ' [ἔ]δωκεν ἡ πόλις. D. Hg. bemerkt dazu: Φράτης [s. o. *Mon. Ancyr.*] est i. q. Φραάτης nomen regum Parthorum. — videtur sane Phraates, quem Telmissenses sepulcro publico honorarunt, nobilis hospes fuisse.

Initium epochae Lyciae a. u. 670 (Appian Mithr. 61); annus 60 = 729/25[4].

Er wird in der Inschrift allerdings nicht als Sohn des Partherkönigs bezeichnet. Allein der Name Phraates ist bis jetzt wenigstens bei Privatpersonen nicht nachzuweisen[5]. Tacitus *ann.* 6, 42 erwähnt einen, der zu den mächtigsten Statthaltern des Landes gehörte und also wahrscheinlich als Mitglied der Dynastie anzusehen ist. Wenn das richtig

[1] Justin 42. 5. 6 Parthi Tiridatem quendam constituerunt qui audito adventu Scytharum cum magna amicorum manu ad Caesarem in Hispaniam bellum tunc temporis gerentem profugit, obsidem Caesari minimum filium Phrahatis ferens, quem negligentius custoditum rapuerat. Cass. Dio 51. 18 (30 v. Chr.) (Aug.) υἱὸν τέ τινα τοῦ Φραάτου ἐν εὐεργεσίας μέρει παρ' αὐτοῦ (d. h. Tiridates) λαβὼν ἔς τε τὴν Ῥώμην ἀνήγαγε καὶ ἐν ὁμηρείᾳ ἐποιήσατο

[2] Phraataces GUTSCHMID, *Iran.* S. 177—8. *Prosopogr.* 3, 36, 295

[3] S. m. *Aug.* II 472 A. 3. *Prosopogr.* 3, 36, 297

[4] Über die verschiedenen in Lykien gebräuchlichen Aeren s. FELLOW's *Itin. As. min.* ed. II 1841. Append. p. 382 Nr. 115. SECCHI, *Bullet. d'Inst.* 1843 p. 140 und KUBITSCHEK bei PAULY-WISSOWA u. d. W. aera

[5] S. *Prosopographia imp. rom.* u. d. W.

ist, so wird auch von seinem in Telmissus bestatteten Namensvetter dasselbe anzunehmen sein. Die Zeit jener Grabschrift berechnet der Hg. des C. I. G. als 729/25; dann kann der damals verstorbene Phraates nur ein Mitglied der Dynastie Phraates' IV. gewesen sein, der seinem Vater Orodes I. schon im J. 717/37 gefolgt war. In der Tat hatte dieser König außer dem Phraat[ac]es noch einen Sohn, der seinen Namen trug, den später mit seinen drei Brüdern nach Rom geschickten Prinzen Phraates; der aber von dem schon im J. 729/25 verstorbenen sicher zu scheiden ist. Der König muß zwei Söhnen denselben Namen Phraates gegeben haben, von denen der ältere dem Tiridates in die Hände gefallen ist. In jeder Familie und in jedem Volke ist es auffallend, daß zwei Brüder den gleichen Namen führen; hier aber erklärt es sich in einfacher Weise. Als der ältere Phraates von Tiridates dem Augustus überliefert wurde, betrachtete sein Vater ihn als verloren und gab den so freigewordenen Namen einem seiner später geborenen Söhne.

Den Sieg des Tiridates können wir chronologisch nicht genau bestimmen; seine Niederlage fällt in die Zeit der Einnahme Alexandria's[1],

Cass. Dio 51, 18 τότε δὲ ἐπειδὴ ὅ τε Ἀντώνιος ἐτελεύτησε, καὶ ἐκείνων ὁ μὲν Τιριδάτης ἡττηθεὶς ἐς τὴν Συρίαν κατέφυγεν.

Seine Reise nach Spanien[2] fällt in die Zeit 728/26 bis Ende 729/25. Augustus, der es verschmähte, für seine orientalische Politik den Zufall auszunutzen, der ihm ein 3—4jähriges Kind in die Hände gespielt hatte, schickte den kleinen Partherprinzen seinem Vater zurück[3] und wir erfahren bei den Historikern nichts über sein weiteres Schicksal. Wenn wir nun aber mit Recht die Inschrift von Telmissus als seine Grabschrift betrachten dürfen, so schickte Augustus das Kind sofort entweder von Spanien, oder von Italien mit einem Schiff in seine Heimat, das wahrscheinlich in einem syrischen Hafen landen sollte. Allein das Kind erlag den Fährlichkeiten der Reise und wurde an der lykischen Küste bestattet; die Stadt Telmissus gab ihm ein Grab und setzte ihm eine Inschrift, in welcher der kleine Prinz einfach Phraates genannt wurde.

Auf die p. 135 genannten Könige Tiridates und Artavasdes kommen wir später noch einmal zurück.

[1] S. m. *Aug.* I 462, II 249 A. 14 [2] S. m. *Aug.* II 645

[3] Justin 42, 5, 9 (Augustus) Phrahati filium sine pretio remisit

Augustus fährt dann fort p. 141: [Ad me rex] Parthorum Phrates Orod[i]s filius filios suos nepot[esque omnes misit] in Italiam non bello superatu[s], sed amicitiam nostram per [liberorum] suorum pignora petens, vgl. Tac. *ann.* 2, 1. Velleius 2, 94; Strabo 16 p. 748: Φραάτης τοσοῦτον ἐσπούδασε περὶ τὴν φιλίαν τὴν πρὸς Καίσαρα τὸν Σεβαστὸν ὥστε καὶ τὰ τρόπαια ἔπεμψεν ἃ κατὰ Ῥωμαίων ἀνέστησαν Παρθυαῖοι, καὶ καλέσας εἰς σύλλογον Τίτιον τὸν ἐπιστατοῦντα τότε τῆς Συρίας, τέτταρας παῖδας γνησίους ἐνεχείρισεν ὅμηρα αὐτῷ, Σερασπαδάνην καὶ Ῥωδάσπην καὶ Φραάτην καὶ Βονώνην, καὶ γυναῖκας τούτων δύο καὶ υἱεῖς τέτταρας, δεδιὼς τὰς στάσεις καὶ τοὺς ἐπιτιθεμένους αὐτῷ· ᾔδει γὰρ μηδένα ἰσχύσοντα καθ' ἑαυτόν, ἂν μή τινα ἐπιλάβῃ τοῦ Ἀρσακίου γένους. Vgl. 6 p. 288: παῖδας ἐπίστευσε Φραάτης τῷ Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ παίδων παῖδας.

Die Sache selbst ist bekannt[1]. Phraates IV. schickte um d. J. 744/10 seine älteren Söhne mit ihren Frauen und Kindern nach Italien, um seinem Lieblingssohne Phraat[ac]es die Thronfolge zu sichern. Einen Hinweis auf dieses wichtige Ereignis hat man auf gleichzeitigen Münzen[2] finden wollen.

Phraates IV. († ca. 2 n. Chr.)

Vonones	Seraspadanes	Rhodaspes	[Phraates]	Phraates	Phraataces
	†† in Rom		C. I. G. 4199 † 25 v. Chr.	† 35 n. C.	† ca. 4 n. C.
Meherdates	Tiridates				

(*Prosopograph.* 3, 324, 176)

Wenn der König der Könige vier Söhne mit ihren Familien nach Rom schickte, so mußte er auch für ihren standesgemäßen Unterhalt sorgen, während die meisten parthischen Flüchtlinge in Rom natürlich nicht so gut mit Geld versehen waren. Einer dieser vier Partherprinzen scheint es gewesen zu sein, der damals in dem benachbarten Nemi einen Tempel (vielleicht der Isis) erbaute; reichlich 100 Jahre später war dieser Tempel verfallen, und wurde vom Hadrian, der alle orientalischen Eroberungen seines Vorgängers aufgegeben hatte, wiederhergestellt:

C. I. L. XIV 2216 (Nemi) [imp. caesar divi traiani parthici fil. divi] Nervae · nepos · Traianus [hadrianus august · pont · max · tribu]nic · potest · VI · cos. III [a · 123] [fanum(?) quod . . . phraatis(?) regis regu]m · Parthorum · fil. Arsacides [fecerat uetustate collaps]um · restituit. cf. *Mon. Anc.* ed. M.[2] 141.

[1] S. m. *Augustus* I 1130—31 II 741 A. 6 [2] Cohen 1[2] p. 87

Zwei dieser Prinzen starben in der Fremde und wurden in Rom bestattet:

C. I. L. VI 1799 (Rom) Seraspadanes · Phraatis Arsacis regum regis f. Parthus Rhodaspes · Phraatis Arsacis regum regis f. Parthus.

Der älteste Vonones[1] wurde vom Augustus, der jüngste Phraates später von Tiberius im J. 35 n. Chr. heimgeschickt, um den parthischen Thron zu besteigen; allein Phraates[2] starb, ehe er die Grenze seines Vaterlandes erreichte, und Tiberius bestimmte seinen Neffen Tiridates zu seinem Nachfolger:

Tacit. *ann.* 6, 92. Et Phraates aput Syriam, dum omisso cultu Romano cui per tot annos insueverat, instituta Parthorum sumit, patriis moribus impar morbo absumptus est — — (Tiberius) Tiridaten. sanguinis eiusdem, aemulum Artabano — — deligit. Tiridates s. *Prosoprog.* 3, 324. 176.

Cass. Dio 58. 26 (a. 35—36 n. Chr.) (Πάρθοι) ἀποστάντες οὖν τινες αὐτοῦ ἐπρεσβεύσαντο πρὸς τὸν Τιβέριον, βασιλέα σφίσιν ἐκ τῶν ὁμηρευόντων αἰτοῦντες· καὶ αὐτοῖς τότε μὲν Φραάτην τὸν τοῦ Φραάτου τελευτήσαντος δὲ ἐκείνου κατὰ τὴν ὁδὸν Τιριδάτην, ἐκ τοῦ βασιλικοῦ καὶ αὐτὸν γένους ὄντα, ἔπεμψε.

Über die Sendung des Vonones berichtet Augustus:

p. 143 A me gentes Parthorum et Medoru[m per legatos] principes earum gentium reges pet[i]tos acceperunt Par[thi Vononem regis Phr]atis filium, regis Orodis nepotem. Medi Ar[iobarzanem] regis Artavazdis filium, regem Ariobarzanis nep[otem].

Eine parthische Gesandtschaft war in Rom erschienen, um sich vom Augustus einen neuen König zu erbitten, und der Kaiser schickte ihnen[3] um 760/7 den bei Strabo an vierter Stelle genannten Vonones, der aber bald mit Prätendenten zu kämpfen hatte. Zunächst besiegte er allerdings den Artabanus und ließ Münzen schlagen mit der Inschrift: Βασιλεὺς Ὀνώνης νεικήσας Ἀρταβάνον[4]. Aber später wandte sich das Glück; Vonones konnte den parthischen Thron nicht behaupten; er floh nach Armenien und später nach Syrien[5].

An zweiter Stelle nennt Augustus unter den von ihm heimgeschickten Königen den Ariobarzanes von Medien[6]. Es leidet wohl

[1] Über einen Namensvetter des Vonones s. v. Gutschmid, *Kl. Schriften* 3 S. 49
[2] Phraates: *Prosopogr.* 3, 37, 297 [3] S. *Mon. Anc.* ed. M.[2] 143—4
[4] Head, *Hist. num.* p. 694 [5] v. Gutschmid, *Iran* S. 119
[6] *Prosopogr.* 1, 130, 857; s. m. *Augustus* I 1140

keinen Zweifel, daß wir Medien als einen Teil von Parthien betrachten müssen. „Medien galt als sein Hauptsitz [des Adels der Pahlavâne d. h. Parther] als Pahlav-Land“[1]. Augustus berichtet über diesen Ariobarzanes v. Medien p. 109: (Armeniam maiorem) per Gaium filium meum regi Ario[barz]ani regis Medorum Artaba[zi] filio regendam tradidi et post e[ius] mortem filio eius Artavasdi. Als Gaius, der Enkel des Augustus, die orientalische Frage zu lösen versuchte, stellte er dem parthisch gesinnten Armenierkönig Tigranes IV. einen Vertreter der römischen Interessen entgegen, indem er den Mederkönig Ariobarzanes zum König von Großarmenien machte; als dieser bald starb, folgte ihm sein Sohn Artavasdes II.

Julii.

Keiner von den im Monumentum Ancyranum genannten Partherfürsten hat das römische Bürgerrecht erhalten; sie lebten in Italien als Verbannte und Flüchtlinge, die so bald wie möglich in ihre Heimat hofften zurückkehren zu können; daher zeigen die Grabsteine des Seraspadanes und Rhodaspes nur den parthischen, nicht etwa einen römischen Namen. Wenn dieses Ziel aber in immer weitere Ferne hinausgerückt wurde, wenn die Verbannung Generationen überdauerte und die Träger parthischer Namen vielleicht schon in Rom geboren waren, dann wurde ein bestimmtes Rechtsverhältnis zum römischen Staate und seinen Bürgern notwendig. Dann pflegte der Kaiser den vornehmen Fremden das Bürgerrecht und zugleich seinen Namen und seine Tribus zu verleihen. Die beiden Enkel des zuletzt erwähnten Königs Ariobarzanes von Medien und Armenien, die wahrscheinlich in Italien ihre Jugend verlebten, nennen sich Julii[2]; ihren Stammbaum s. m. *Aug.* II 474 A. 13.

C. I. L. VI 32264. *Inscr. Gr.* XIV 1674 [Γάιος Ἰού]λιος Γαίου Φαβ(ίᾳ) [Ἀρταβάσδη]ς Ἀρταβάσδου .... [ὑ]ιὸς, βασιλέως [Ἀριοβαρζάν]ου υἱωνός, [ὃς ἔζησ]εν ἐνιαυτ(ούς) λϑ'. [C. Julius C. f Fab.] Artabasdes, [Artabasdis fili]us, regis Ariobarzanis [nepos, qui vixi]t annos XXXVIIII. *Prosopogr.* I, 151 Nr. 959 *Mon. Anc.* ed. M.[2] p. 111 (m. Fcsm.).

Inscr. Gr. XIV Nr. 989 (Rom). DITTENBERGER, *Inscr. gr. orient.* 381. . . . νιε . . . . . Διὶ Καπετωλ[ίωι Ἰού]λιος Ἀριοβαρζάν[ης β]ασιλέως Ἀριοβα[ρζάνου ὑιὸς . . .]. *Prosopogr.* I, 131, 857[a].

[1] NÖLDEKE, *Aufsätze zur Persischen Gesch.* S. 156 [2] S. m. *Aug.* II 250—51 A. 21

Da DITTENBERGER, *Orient. gr. Inscr.* 1, 380—1 beide Inschriften besprochen hat, so erscheint hier jeder weiterer Kommentar überflüssig.

Auf Rom's neutralem Boden lebten die feindlichen Brüder aus der Fremde friedlich nebeneinander. Hier mögen die vier Partherprinzen gelegentlich auch den Gegenkönig ihres Vaters, den Tiridates (s. o.) getroffen haben; der nach seiner spanischen Reise von Augustus unterstützt[1], wahrscheinlich dauernd in Rom gelebt hat. Ob er verheiratet war und wann er starb, wissen wir nicht. Wir finden aber seinen Namen, wenn auch leicht entstellt, in einer interessanten Inschrift von Salona,

C. I. L. III 8746 C. Jul. Thridat[i]s f. dec · ala · Phartho(rum) an · XXVI dom · Rom · h. s. e . .[2],

die ungefähr der Zeit von Chr. Geb. zuzuweisen ist. Der Sohn eines Tiridates, als Führer einer Partherschwadron im römischen Heere, ist auffallend; es kann kein gewöhnlicher Flüchtling gewesen sein, denn sonst hätte Augustus ihn nicht durch Bürgerrecht und Namen der Julier ausgezeichnet. Und doch führt nur sein Vater, nicht er selbst einen parthischen Namen; als seine Heimat wird Rom bezeichnet; er ist also der Sohn eines in Rom lebenden Flüchtlings; das paßt alles auf den Sohn des Tiridates (s. o.), der auf der Inschrift natürlich nicht König genannt werden konnte, weil Augustus längst seinen Gegner als rechtmäßigen Partherkönig anerkannt hatte. Auch die Zeitverhältnisse stimmen dazu. Wenn Tiridates bald nach der Zusammenkunft mit Augustus in Spanien sich dauernd im römischen Reiche (also wahrscheinlich in Rom) niederließ und heiratete, so konnte er einen Sohn haben, der Rom als seine Heimat bezeichnete und der 26jährig während des illyrisch-pannonischen Aufstandes in den Kämpfen bei Salona gefallen ist, als Führer einer römischen ala Parth(orum). Die Zahl der parthischen Flüchtlinge in Rom war damals so groß, daß für diesen Krieg eine eigene parthische Reiterschar gebildet wurde unter dem Oberbefehl des Ornospades, der durch Tiberius römisches Bürgerrecht erhielt:

[1] Justin 42, 5, 9 Tiridati (Augustus), quoad manere apud Romanos vellet, opulentum sumptum praeberi iussit. *Mon. Anc.* ed. M.[2] p. 135

[2] S. m *Aug.* I 1181. 1193

Tac. *ann.* 6, 37. Ornospades[1] exul quondam et Tiberio cum Delmaticum bellum conficeret, haud inglorius auxiliator eoque civitate Romana donatus.

Im römischen Heere gab es später noch zwei alae Parthorum[2] und CICHORIUS[3] hält mit Recht die ala Parthorum veterana für die damals von Tiberius gegründete, der jener C. Julius angehörte; sie existierte vielleicht noch im vierten Jahrh. n. Chr. Wenn einst Tiridates seinen Gegner besiegt hätte, so wäre sein Sohn wahrscheinlich dereinst König der Könige geworden; statt dessen aber fiel er als römischer Wachmeister im Kampfe mit illyrischen Rebellen. Sein Schicksal erinnert an das Ende des jungen Napoleon, der als Verbannter in's englische Heer eintrat und als Leutnant im Kampf mit den Kaffern den Tod fand.

Einen anderen C. Julius nennt:

C. I. L. XI 137 (Ravenna). C Iul. Mygdonius | generi · Parthus | natus · ingenuus · capt(us) | pubis · aetate · dat(us) · in · terra(m) | Romana(m) · qui · dum · factus | cives · R · · iuu(= b)ente · fato · co(l) | locavi · arkam dum · esse(m) annor. L peti(i) · usq(ue) · a(d) · pubertate(m) · senectae · meae · pervenire · nunc · recipe · me · saxe · libens | tecum · cura · solutus · ero.

Die Inschrift stammt aus der ersten Kaiserzeit; HÜBNER, *Hermes* 10 S. 406, meint aus der Zeit des Claudius; in meinem *Augustus* II S. 153 A. 17 suche ich sie dem Zeitalter des Augustus zuzuweisen. Es handelt sich um einen vornehmen (ingenuus[4]) Parther aus der Gegend von Nisibis (Mygdonius), der in seiner Jugend gefangen wurde. Wenn damit Kriegsgefangenschaft gemeint ist, so können wir für die Zeit des Augustus und Claudius nur an den Partherkrieg des Triumvirn M. Antonius denken[5]; denn kein anderer römischer Feldherr hat

[1] *Prosopogr.* 2, 438, 100; s. m. *Aug.* I S. 1181, II 779

[2] *C. I. L.* X 3847 (Capua) M. Campanio M. fil. M. nep. Pal. Marcello proc. A[ug]ustor. . . . praef. eq. alae · Parth. . .

Ephem. epigr. 5. 1055 u. 1065 (Africa) eq. alae Parthorum

7, 552 („) „ „ „

Die drei parthischen Legionen sind viel später gebildet, nicht aus Parthern, sondern für den Krieg gegen die Parther

[3] Bei PAULY-WISSOWA, *Realencyclopaedie* u. d. W. ala S. 17

[4] Unten S. 851 ex generosis. Eine Reitertruppe im parthischen Heere führte diesen Beinamen Joseph. *Ant. J.* 14, 13, 5 § 342: ἱππεῖς . . τῶν λεγομένων ἐλευθέρων

[5] Antonius [war] . . nachdem er durch das nördliche Mesopotamien ungefähr auf

während dieser Zeit in der Gegend von Nisibis Krieg geführt. Nach der Einnahme Alexandria's fiel jener gefangene parthische Knabe in die Hände des Cäsar, der ihn frei ließ, mit dem römischen Bürgerrecht beschenkte und ihm Ravenna als Wohnsitz anwies. Durch diese beiden Umstände erhält der Fall eine gewisse Wichtigkeit, um nicht zu sagen einen politischen Beigeschmack. Ravenna war im Anfange des ersten Jahrh. n. Chr. eine Stadt der gefallenen Größen des Auslandes, die bei den Römern Schutz gefunden hatten. Dort war Bato mit seinen Illyriern interniert, bald darauf kam Thusnelda und ihr Sohn Thumelicus, ferner der Marcomannenkönig Marobod u. a. Wenn also auch jener Mygdonius dort sein Leben vertrauern mußte, so weist ihm das doch eine gewisse Bedeutung zu; auf alle Fälle war er kein gewöhnlicher Privatmann. Wenn er also bei der Einnahme Alexandria's ungefähr zehn Jahre alt war, so hatte er im Jahre 10 n. Chr. das 50. Jahr erreicht. Damals bestellte er sich sein Grab und seine Grabschrift, die wir noch heute nicht ohne Rührung lesen, da sie uns einen Einblick tun läßt in die resignierte Stimmung des unglücklichen, heimatlosen Fremdlings.

Wenn dagegen HÜBNER Recht hat, daß die Inschrift 30—40 Jahre jünger ist, dann wäre jener C. Julius Mygdonius jünger, als der Partherkrieg des Antonius; er konnte z. B. durch Räuber aus dem elterlichen Hause entführt und als Sklave an den Kaiser verkauft sein. Sklaven erhalten öfter als Namen die Bezeichnung ihrer Heimat, wie z. B. Geta, Paphlago, Persicus bei WILMANNS, *Exempla* 1311 usw. Allein dann würde man doch einen Zusatz wie Augusti libertus erwarten; auch verstünde man nicht, weshalb er den Namen Julius statt Claudius erhielt und warum er gerade in Ravenna lebte; denn das jener Parther etwa bei der dortigen Flotte des Kaisers angestellt war, ist wenig wahrscheinlich, da die ziemlich lange Grabschrift keinen derartigen Hinweis enthält. HÜBNER's Ansicht scheint mir daher weniger wahrscheinlich[1].

dem Wege, den Alexander beschritten hatte, an den Tigris gelangt. MOMMSEN, *R. G.* 5, 364. Dieser Weg führte über Nisibis

[1] Der Juliername war natürlich weit verbreitet auch bei orientalischen Fürsten, aber einen G. Julius Fab. Samsigeramos, LEBAS, *Asie Min.* III 1 p. 586 n. 2567. *Jahreshefte des Österr. Arch. Inst.* 3. Wien 1900. Bleiblatt S. 26, können wir natürlich nicht zu den Parthern rechnen

Ebenfalls der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts gehört eine Inschrift an bei Bisitun im persischen Kurdistan:

DITTENBERGER, *Inscr. gr. orient.* 431. a. Ἀλφασάτης, Μιθράτης Πεπ . . . b. Γωτάρζης | σατράπης τῶν σατράπ[ων] c. Γωτάρ(ζ)ης Γεόποθρος[1].

Ich begnüge mich, auf den ausführlichen Kommentar von DITTENBERGER zu verweisen und v. GUTSCHMIDT, *Kl. Schriften*, hg. v. RÜHL 3 S. 43 Gotarzes.

Der Zeit der Flavier gehört eine Inschrift an, in der allerdings nicht die Parther, aber eine interessante römische Sendung nach Parthien erwähnt wird:

C. Velio Sal[v]i f. Rufo . . Hic missus in Parthiam Epiphanen et Callinicum regis Antiochi filios ad imp(eratorem) Vespasianum cum ampla manu tributariorum reduxit. Joseph. *b. j.* 7, 7. 1—3.

Es genügt hier, auf MOMMSEN's Kommentar *S. B. Berl. Akademie* 1903, 817 zu verweisen.

Unter den folgenden Kaisern war es namentlich Trajan, der eine energische, offensive Politik Rom's gegen die Parther vertrat und durchführte; seine expeditio Parthica wird öfter erwähnt, z. B. bei WILMANN's *Exempla* 1620; daran schloß sich der Triumph des Divus Traianus und die ludi Parthici zu Ehren Trajan's,

C. I. L. I p. 378. Cass. Dio 69, 2 Καὶ αἱ θέαι αἱ Παρθικαὶ ὀνομασθεῖσαι. MOMMSEN, *R. St. R.* 2[3] 237[5 2],

die von einem praetor Parthicarius (*C. I. L.* II 4110) geleitet wurden.

Hadrian gab die Eroberungen seines Vorgängers auf; aber die Kaiser Marcus Aurelius und Verus, ferner Severus und Caracalla traten freiwillig oder gezwungen wieder in die Fußtapfen Trajan's.

In Rom, nahe bei den *allogiamenti degli equites singulares*[3], hat man Relief und Inschrift des M. Ulpius Chresimus gefunden, s. *Bull. d. commiss. arch. com. d. Roma* 1889 tav. IX p. 218; *Not. d. scavi* 1889 p. 223. Man sieht Apollo und Diana;

---

[1] Vgl. MOMMSEN, *R. G.* 5, 345 A. 1

[2] *C. I. L.* II 4105 (Tarragona)

[3] Vgl. HENZEN, *Ann. d. Inst.* 1885, p. 235 ff.

Apollo, ignudo, coronato di lauro, con un ramo parimenti di alloro nella mano dritta e la lira nella sinistra: a' suoi piedi è il corvo.

Diana . . calzata di cudromidi . . . colla mano sinistra tiene ritta una grandissima face accesa, col braccio dritto pendente tiene il suo arco. Ai suoi piedi — stanno duo cani.

Die Inschrift

C. I. L. VI 31187 M · Ulp · Cresimus (e)xerc[itator] | natione Parth | us · et ex gener|osis Meina tur | issi | fecit pro salu | te imp. et sing | Aug et omni | bus amici | mei · | A. Mar | cius · Ar | temido | rus.

ist links auf dem vertieften Niveau des Reliefs angebracht auf dem Raum, der von den Figuren freigelassen wurde; nur die erste Zeile mit dem Namen des Chresimus steht auf dem erhöhten oberen Rande des Reliefs. Rechts unten neben der linken Hand der Artemis liest man noch: Templa. Der Charakter des Reliefs und der Schrift zeigen nicht mehr die schönen Formen der Periode Trajan's, gehören aber vielleicht noch dem 2. Jahrh. n. Chr. an, obwohl die italienischen Herausgeber sich für das 3. Jahrh. entscheiden.

Trotz des fehlerhaften Lateins macht das Lesen keine Schwierigkeit; nur Z. 5 hat die Abschrift *Not. d. scavi* 1889 p. 223 Ilissi statt Issi im *C. I. L.*, aber auf dem Facsimile sieht man von der ersten Silbe Il keine Spur; Z. 4 haben die Italiener MHNA[1]; das *C. I. L.* dagegen MEINA; da auch in der 1. Zeile Chresimus ebenfalls mit H (st. E) geschrieben ist, so scheint dieser Buchstabe auch Z. 4 nicht unwahrscheinlich; allein diese Frage läßt sich nur vor dem Original entscheiden. Beide Formen H und EI scheinen nur das lange E zu vertreten. Diese Zeilen 4—5 geben den Schlüssel zum Verständnis des Ganzen. *Not. d. sc.* 1889 p. 223 heißt es: *Nei vv. 4—5 sembra doversi leggere tur(ma) Ilissi;* das ist — auch abgesehen von der falschen Form Ilissi — sicher falsch und läßt außerdem das vorhergehende Mena oder Meina unerklärt. MOMMSEN im *C. I. L.* bemerkt: *3—4 ex generosis* Μεινᾶ *intellige ortum ex nobili Partho eius nominis.* Ich muß es den Orientalisten überlassen zu entscheiden, ob Meinas ein parthischer Name sein kann, mir scheint das durchaus unwahrscheinlich, auch die *Prosopographia imp. rom.* gibt nichts Ähnliches. Selbst die Stellung des Namens spricht entschieden dagegen; lateinisch müßte es dann heißen: M. Ulp. Meina fil. Chresimus.

[1] S. d. Fesm. T. IX

Auch Meina Turissi, das mir ein Freund vorschlug, scheint keinen Sinn zu geben und fällt aus der Konstruktion.

Wenn dagegen MHNA zu lesen ist, dann kann nur der asiatische Gott Men gemeint sein[1], dann gewinnt das fecit doch endlich das nötige Objekt und das folgende Wort muß also ergänzt werden tur(annum). Die beiden hellenischen Gestalten des Reliefs, die wir Apollo und Artemis nennen, sind also eigentlich Menotyrannus und die ihm eng verbundene Göttermutter. Schon WADDINGTON, *Voyage* III 1 (*Asie min.*) p. 216 hatte acht verschiedene Gestalten des Men unterschieden, und ihm folgt DREXLER in ROSCHER's *Lex. d. gr. u. röm. Mythol.* u. d. W., der noch mehr inschriftliches Material heranzieht. Die einzelnen Erscheinungsformen desselben Gottes werden scharf voneinander geschieden und bei Weihungen gelegentlich nebeneinander aufgezählt

C. I. G. 3439 Μηνιτιάμῳ [rc. -μου] καὶ Μηνιτυράννῳ.

Dieser asiatische Lichtgott, der auch wohl mit dem Attis[2] identifiziert wird, erscheint in den bildlichen Darstellungen entweder zu Fuß oder zu Pferde, aber meist mit dem Halbmond, wie die griechische Artemis; er wird gelegentlich sogar als Lunus bezeichnet. Diesem Menotyrannus hat Ulp. Chresimus also ein Relief geweiht, auf dem der Halbmond allerdings fehlt, an seine Stelle ist die fast übergroße Fackel getreten. Eine befriedigende Erklärung des folgenden Wortes Issi ist bis jetzt noch niemandem geglückt; ob ich mehr Glück habe, ist fraglich; aber ich will doch kurz andeuten, wie meiner Meinung nach die Sache vielleicht aufzufassen ist. Hinter dem Namen des Gottes erwartet man einen unterscheidenden Beinamen wie beim Zeus Dodonaeus, Olympius, Idaeus, oder Apollo Aktius, Delius, Lycius. Gerade beim Gotte Men pflegte man die verschiedenen Arten scharf zu unterscheiden; es gab einen Μὴν Πετραείτης (s. ROSCHER's *Lexikon* 2, 2702) einen M. Τιάμου (s. o.) und einen M. Κάρου (Strabo p. 579) auf Münzen der phrygischen Stadt Attuda[3].

[1] PERDRIZET, P., *Mên*: *Bull. de corr. hell.* 20. 1896 p. 55. FOUCART, *Associations religieuses* 119—27.

[2] Büste des Men (?) s. Magnesia am Maeander, Berlin 1904. T. XI. *C. I. L.* VI 499 . . Hermae et Attidi Menotyranno invicto . . (a. 374); 500 M. d. m. Idaeae et Attidi Menotyranno conservatoribus (a. 377); 508 [magnae deum matri et at]ti · Menotyranno . . (a. 319 n. Chr.); 511 M. d. m. Idaeae et Attidi Menoturanno . . a. 377

[3] S. WADDINGTON a. a. O. III 1 p. 216 Ce surnom est sans doute dérivé de la

Der Gott wurde also bezeichnet nach dem Ort seines Kultus. In ähnlicher Weise hat also vielleicht der Menotyrannus seine Beinamen von der Stadt Issus erhalten. Der Men wurde in den verschiedensten Landschaften Kleinasiens und Syriens verehrt[1]; für Issus[2] speziell läßt sich der Kultus des Menotyrannus nicht nachweisen, wohl aber der des Apollo, der auch auf unserem Relief an die Stelle jenes orientalischen Gottes getreten ist.

Den Schluß unserer Inschrift bildet der Name des Q. Marcius Artemidorus[3], den wir ebenfalls als einen Verehrer des Menotyrannus aufzufassen haben. Er führte denselben Beinamen wie der Gott selbst:

C. I. G. 3442. Μηνὶ Ἀζιοττηνῷ. Ἐπ(ε)ὶ Ἑρμογένης Γλύκωνος καὶ Νιτωνὶς Φιλοξένου ἐλοιδόρησαν Ἀρτεμίδωρον περὶ οἴνου, Ἀρτεμίδωρος πιττάκιον ἔδωκεν· ὁ θεὸς ἐκολάσετο τὸν Ἑρμογένην καὶ εἱλάσετο τὸν θεὸν, καὶ ἀπὸ νῦν εὐδοξεῖ.

WADDINGTON, *Asie Mineure*, No. 680 = *C. I. G.* 3448. Ἔτους σϛ, μη(νὸς) Ξανδικοῦ βι, κατὰ ἐπιταγὴν Μηνὸς Ἀρτεμιδώρου Ἀζιοττηνοῦ, Ἥπιος Τ[ι]βερίου Κλαυδίου Φιλοκάλου δοῦλος ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τέκνων ἀνέθηκεν.

Bull. de corresp. hellén. 20. 1896. p. 89. Dans son association fréquente avec Ἀρτεμις Ἀνάϊτις est peut-être venu à Men Aziottênos ce deuxième surnom d'Artémidoros dont le gratifie une dédicace de Gordus[4].

Artemidorus war der Hauptname des Soldaten und ursprünglich vielleicht sein einziger Name, wenn er den römischen Namen Q. Marcius erst beim Eintritt in das Heer erhielt; man sieht also, daß dieser Mann bereits in der Verehrung dieses Gottes, dessen Namen er trug, aufgewachsen ist. Da das Weihgeschenk also nur auf den M. Ulpius Chresimus zurückzuführen ist, so war der neben ihm genannte Q. Marcius Artemidorus wahrscheinlich der Priester des Gottes, als die Weihung des Geschenkes erfolgte. Dieser Beiname Artemidorus ist

position du temple sur la frontière carienne et signifie Carien. Vgl. HEAD, *Hist. num.* p. 559

[1] S. die asiatischen Städtemünzen mit dem Bilde des Men bei HEAD, *Hist. num.* p. 797

[2] S. HEAD, *Hist. num.* p. 604: ΙΣΣΙ Apollo standing, holding patera, and resting on laurel tree. Above uncertain Aramaic legend (IMHOOF, *Mon. Gr.*, Pl. F. 21)

[3] S. CAETANI-LOVATELLI, *Mélanges Boissier* p. 97

[4] Je ne vois pas pourquoi WADDINGTON, *Inscr. d'Asie Mineure* 668, a supposé qu'Ἀρτεμίδωρος était la traduction grecque d'Ἀζιοττηνός, mot lydien

also ein weiteres Moment, das die Beziehung auf den Menotyrannus und also auch unsere Ergänzung des Namens wahrscheinlich macht.

Unseren Parther mit seinem Glaubensgenossen finden wir aber noch in zwei anderen stadtrömischen Inschriften wieder, die ebenfalls den Kultus orientalischer Götter im Lager der Soldaten bezeugen:

C. I. L. VI 31181 (In hortis Maraini). Soli · Invicto pro salute imp (*sic*) et genió · n · eq · sing · eorum · M · Ulp · Chresimus · sac[erd · Iovis Dolich | [eni v · s · l · l · [m].

magna protome Solis radiati. caput parvum Lunae inter stellas duas. magna protome barbata, (fortasse Iovis Dolicheni).

VI 31172 (In hortis Maraini). Iovi Dolicheno pro salute · n̄ eq · sing · Aug. Q. Marcius Artemidorus medicus · castrorum · aram posuit.

Wir sehen also, daß M. Ulpius nicht nur ein Verehrer des Menotyrannus war, dessen Kultus durch das Bild von Sonne und Mond angedeutet wird, sondern auch ein Priester des im römischen Lager so populären Juppiter Dolichenus. Es ist derselbe Gott, dem auch der schon erwähnte Q. Marcius Artemidorus, der sich hier medicus castrensis nennt, einen Altar gestiftet hat.

Die beiden Weihgeschenke des Chresimus sind gestiftet pro salute imperatoris und der equites singulares, denen er einmal auch noch seine persönlichen Freunde anschließt; der Altar des Artemidorus dagegen nur für den Geber und seine Kameraden, die equites singulares.

Schließlich erhebt sich noch die Frage, ob wir unseren M. Ulpius Chresimus mit einem gleichnamigen Prokurator des Hadrian identifizieren dürfen, der im J. 118 n. Chr. in Ägypten einen Tempel des Sarapis erbaute:

C. I. G. 4713 (Ägypten). Ὑπὲρ σωτηρίας καὶ αἰωνίου νίκης τοῦ κυρίου ἡμῶν Αὐτοκράτορος Καίσαρος Τραϊανοῦ Ἀδριανοῦ Σεβαστοῦ... Μάρκου Οὐλπίου Χρησίμου ἐπιτροπεύοντος τῶν μετάλλων.

4713[f] . . ἐπιτρόπου τῶν μετάλλων Χρησίμου Σεβαστοῦ ἀπελευθέρου, ὄντος πρὸς τοῖς τοῦ Κλαυδιανοῦ ἔργοις . . (April 118).

Wenn beide identisch wären, so müßte Chresimus erst Soldat und dann Prokurator gewesen sein; die römische Inschrift fiele also in die Zeit vor 118 v. Chr.

Es ist aber überhaupt unwahrscheinlich, daß der ägyptische Chresimus jemals zu den equites singulares und der römische jemals zu den Freigelassenen und Prokuratoren des Kaisers gehörte. Die Zeitgrenze nach oben ist für den römischen Soldaten gegeben durch

die Regierung Trajan's, der die peregrinische Kaisergarde der equites singulares gestiftet[1] und dem Chresimus direkt oder indirekt das Bürgerrecht und den Namen Ulpius gegeben hat. Das Einfachste wäre natürlich, anzunehmen, daß ein vornehmer Parther beim Partherkriege Trajan's dem Römer in die Hände fiel, daß er als Kriegsgefangener nach Rom kam und dort bewogen wurde, in die neugegründete Kaisergarde einzutreten. Allein der Stil des Reliefs und der Schriftcharakter der Buchstaben scheinen mir entschieden gegen diese Annahme zu sprechen. Auch die orientalischen Kulte bei den Soldaten der Hauptstadt waren zur Zeit Trajan's allerdings vorhanden, aber eine viel größere Verbreitung haben sie doch erst in der späteren Zeit erhalten. Ich ziehe es also vor, die Inschrift einer späteren Zeit zuzuweisen und es unerklärt zu lassen, wie jener Parther gerade den Namen M. Ulpius erhalten hat.

Einzelne parthische Landschaften, namentlich der westlichen Grenze, werden bei Gelegenheit der römischen Partherkriege in den klassischen Inschriften zuweilen aufgezählt. Beispielsweise will ich nur anführen:

Wilmanns, *Exempla* 636 (ca. 166 n. Chr.). M. Claudio [ti] f. Q[uir.] Frontoni leg. Augg. pr. pr. . . . auxilior. per · orientem · in · Armeniam et Osrhoenam · et · Anthemusiam ductorum.

Die Könige von Osrhoene führten bekanntlich den Namen Abgaros; einer derselben soll jenen apokryphen Brief an Christus geschrieben, der sogar inschriftlich aufgefunden wurde. Da diese Herrscher bald zu den Klienten der Römer, bald zu denen der Parther gerechnet werden, so wird es genügen, hier die Literatur zu geben:

Brief des Abgaros von Edessa an Jesus. S. Harnack, A., *Gesch. d. altchristl. Litt.* 1. 533. Ehrhard, A., *Altchristl. Litteratur*, 1. Freiburg i. Br. 1900. S. 117.

Papyrus (des 4.—5. Jahrh.) s. Lindsay und Nicholson, *The Fayoum papyri in the Bodleian Library. The Athenaeum* 1885 v. 5. Sept. u. 17. Okt.

Inschrift von Ephesus: *Jahreshefte d. Österr. Arch. Institutes.* Wien 3. 1900. Beiblatt S. 90. Αὔγαρος Οὐκάμα τοπά[ρ]χης Ἰησοῦ ἀγαθῶ σωτῆρι . . . χέριν . . .

[1] S. Mommsen, *R. St. R.* 2^3, S. 809

Aus der letzten Zeit dieser Dynastie haben wir zwei Inschriften:

Inscr. Gr. XIV 1315 (Rom). Ἕκτον ἐπ' εἰκοστῷ πλήσας ἔτος Ἄβγαρος ἔνθα | ταρχύθη, μοιρῶν ὡς ἐπέκλωσε μίτος· | ᾧ φθόνος ὡς ἀδικός τις ἀπέσβεσεν ἀρχόμενον φῶς, | λυπήσας τὸ(ν?) γένος καὶ φιλίους ετάρους. | τύμβον δ' Ἀντωνεῖνος ἑῷ θέτο τοῦτον ἀδελφῷ· | οἷσιν ὁ πρὶν βασιλεὺς Ἄβγαρος ἦν γενέτης. *Prosopograph.* 1, 3, 8. v. GUTSCHMID, *Gesch. des Kgr. Osroene. Mém. de l'ac. de St. Pétersbg.* VII 35 (1887) p. 42

Auch seines Sohnes Grabschrift hat sich erhalten:

C. I. L. VI 1797 (Rom). D. m. Abgar(i) Phrahates(-tis) filius · rex (=filii) principis Orrhenoru Hodda coniugi · bene merenti · fec · (Zt. d. Caracalla, Dio 77, 12). *Prosopogr.* 1, 4, 9. v. GUTSCHMID, *Mém. de l'ac. de St. Pétersbg.* VII 35, 1887 p. 45. DREXLER, *Caracallas Zug nach dem Orient.* Halle 1880. S. 41 ff.

So wie der Name der Parther einst den der Perser verdrängt hatte, so ist dieser nach der Gründung des Neupersischen Reiches wieder in sein altes Recht getreten; es gab eine Zeit des Schwankens und des Überganges, aber schließlich verschwindet der Parthername. Auffallend ist nur, daß der Persername schon vor der Gründung des Neupersischen Reichs für die Parther angewendet wurde. Als Caracalla den Spuren seines Vaters folgend die Parther bekriegte[1], suchte er die alten Traditionen von Hellas und Macedonien wiederzubeleben. Alexander d. Gr. war sein Vorbild, den er auch in Äußerlichkeiten nachahmte; um den Orient zu erobern, bildete Caracalla eine macedonische Phalanx von 16000 Mann; aber auch das Andenken an die Perserkriege der Hellenen wurde aufgefrischt, und die Spartaner, als die tapfersten Hellenen, aufgefordert, sich an diesem Kriege gegen den Erbfeind zu beteiligen. Vergeblich hatte Thukydides 1, 20, 3 dagegen protestiert, daß es jemals in Sparta einen Πιτανάτης λόχος gegeben habe, Caracalla bildete für seinen Partherkrieg einen lakonischen und einen pitanatischen Schlachthaufen[2] und gerade in Sparta hat man Grabschriften gefunden, welche die Verstorbenen wegen der Teilnahme an dieser Expedition rühmen:

[1] DREXLER, F. W., *Caracallas Zug nach dem Orient u. d. letzte Partherkrieg.* Halle 1880

[2] Herodian 48, 3 ἀπὸ Σπάρτης μεταπεμψάμενος νεανίας Λακωνικὸν καὶ Πιτανάτην λόχον ἐκάλει

C. I. G. I 1253 (Sparta). Νεικοκλῆς νέος, δημόσιος, ἐστ[ρα]τε[υ]μένος δὶς κατὰ Περσ[ῶ]ν.

1495 (Sparta). Διοσκόρα χαῖρε . . . . . ἀπελθὼν δὲ εἰς τὴν εὐτυχεστάτην συνμαχίαν τὴν κατὰ Πε[ρ]σῶν.

LEBAS *Voyage* 1, 183[b] (Sparta). Ἀντίπατρ[ος . . . στρατευσάμ[ενος κατὰ Περσῶν].

Bull. de corr. hell. 25 p. 59 u. 205 (aus Bithynien) ἀννωναρχήσας λεγιῶσι α′ καὶ β′ διόδοις [ἐπὶ] Πέρσας.

WOLTERS[1], der kürzlich auf diese interessanten Inschriften aufmerksam machte, gibt sogar eine Abbildung dieser spartanischen Helden. Auf allen drei Inschriften werden die Parther offiziell als Perser bezeichnet; dieser Name ist durchaus nicht proleptisch im Sinne der späteren Zeit aufzufassen, sondern als eine Huldigung für die glorreichsten Erinnerungen von Hellas und Macedonien.

Auch im Orient scheint um dieselbe Zeit eine nationale Reaktion eingetreten zu sein; als wenige Jahre später das Partherreich zerfiel und das Reich der Sassaniden sich bildete, besann man sich auf die großen Zeiten des Cyrus und Darius und nannte sich nicht mehr Parther, sondern Perser, und die Römer mußten diesem Beispiel, wenn auch nach einigem Schwanken, folgen in der Bezeichnung ihrer Feinde[2].

Es ist interessant zu sehen, wie im dritten Jahrhundert n. Chr. der Name Parthicus und Persicus in der Kaisertitulatur miteinander wechselten. Septimius Severus hatte sich allerdings den Namen Parthicus übertragen lassen, führte ihn aber meistens nicht; sein Biograph sagt (c. 9): excusavit Parthicum nomen, ne Parthos lacesseret; in einigen Inschriften aber heißt er Parthicus (II 1254, 1669—70, 3343, XIV 2800) oder Parthicus maximus (XIV 2072). Sein Sohn, der gegen die Perser (s. o.) gekämpft hatte, nannte sich Parthicus; s. d. vita 6, 5 post victoriam Parthicus appellatus est; vgl. z. B. *C. I. L.* II 1532, 1969, 2663, III 5735, 5755, 12727, V 4055, 5806, 7980, XII 1232, 1851, 4347, 5426, 5430, XIV 2073, 2255, *Ephem. ep.* 8 p. 455, 475. Alexander Severus dagegen wurde bereits als Persicus begrüßt:

Scr. hist. Aug. ed. P. 1 p. 268: Adclamatio senatus: Alexander Auguste . . . . Persice maxime . . . vere Parthicus, uere Persicus.

Philippus dagegen, unter dem Münzen geprägt sind mit der Inschrift:

Pax fundata cum Persis (ECKHEL, *d. n.* 7 p. 321),

[1] *Mittheilungen d. Athen. Inst.* 28. 1904, 291

[2] Vgl. MOMMSEN, *C. I. L.* I[2] p. 318: ludi Persici

ist der erste Kaiser, der in seinen Inschriften den Beinamen Persicus geführt hat:

Philippus.

Parthicus — *Persicus*

III 4634, 10619. — VI 1097. WILMANNS, *Exempla* 1013: *sed nomen illud in aliis monumentis nondum repertum est.*

Aurelian.

III 7586, VIII 9040, XII 2673 5456 5548—49. — XII 5561.

Carus.

Scr. hist. Aug. ed. P. II 219: Persici nomen.

Diocletian.

III 5810, 6151, III p. 802—3 (edict. de pretiis), X 3343.

Diese Beispiele, die sich natürlich noch bedeutend vermehren ließen, mögen genügen.

Bis an die Grenze des neuen Sassaniden-Reiches werden wir geführt durch die Inschriften von Nakschi Rustam, in denen der Vater des Reichsgründers geehrt wird:

DITTENBERGER, *Or. gr. Inscr.* 432. *C. I. G.* 4675 (Nakschi Rustam) Τοῦτο τὸ [π]ρόσ[ωπ]ομ Μασδάσνου θεοῦ Ἀρσ[αξάρ]ου βασιλέως βασιλέων Ἀριανῶν [ἐκ γ]έ[νου]ς θεῶν, υἱοῦ θεοῦ Παπάκου βα[σιλ]έως.

DITTENBERGER, *Or. Inscr.* 434. *C. I. G.* 4676. Τὸ πρόσωπον τοῦτο Μασδάσνου θεοῦ Σαπώ[ρ]ου [β]ασιλέως βασιλέω[ν Ἀρια]νῶν καὶ Ἀναρια[ν]ῶν ἐκ [γέ]νους θεῶ[ν, υἱοῦ] Μασ[δά]σνου θεοῦ Ἀρτα[ξ]άρου [βασιλέως] βασιλέων Ἀριανῶν ἐκ γένο[υς θεῶν], ἐκγόνου θεοῦ Παπάκου βασιλ[έως. *Prosopograph.* 1, 152, 960.

Sie sind neuerdings öfter behandelt; ich begnüge mich darauf zu verweisen:

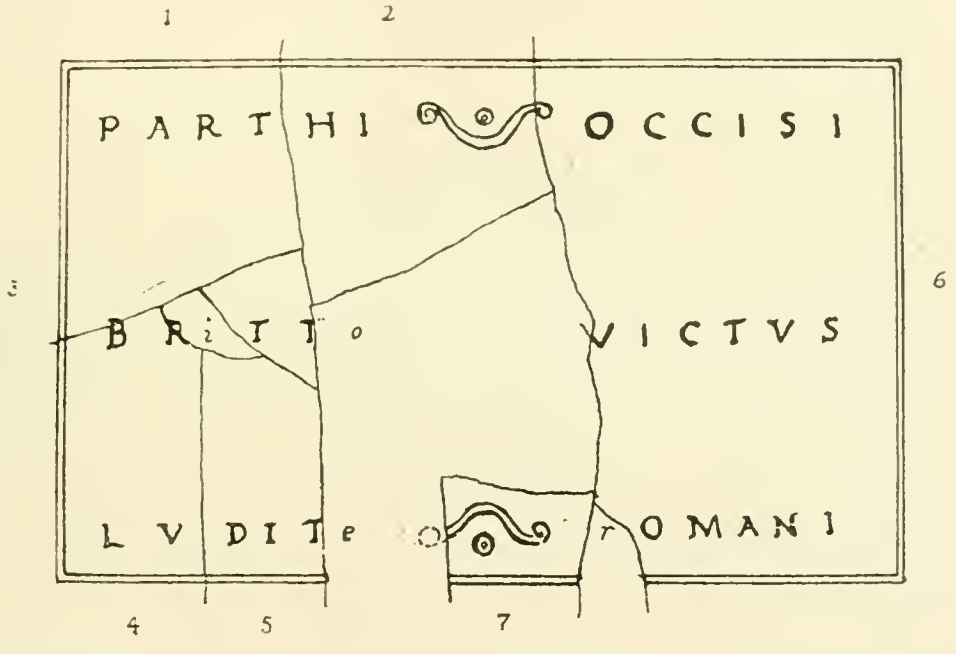
NÖLDEKE, *Gesch. des Artachšîr i Pâpakân* p. 35. — BEZZENBERGER, *Beiträge* 4. 1879 S. 22 ff. — NÖLDEKE, *Aufsätze zur Pers. Gesch.* S. 86—87. — MOMMSEN, *R. G.* 5, 414 A. —, *Tabari* ed. NÖLDEKE S. 1. — vgl. v. GUTSCHMID, *Kleine Schriften* 3, 131.

Ich schließe mit einer neuerdings gefundenen Spieltafel[1], die ihr

[1] *Westdeutsche Zeitschrift* 8, 1889. *Korrespondenzbl.* S. 68. *Bull. di Archeologia Cristiana* 1891 p. 27, 33. *Litteratur* p. 35. *Bonner Studien*, KEKULÉ gewidmet, Berlin 1890, S. 223 ff. IHM, M., *Römische Spieltafeln*

Herausgeber, PETERSEN, der Zeit bald nach 296 n. Chr. zuweisen wollte; ich brauche wohl kaum noch hinzuzufügen, daß sie etwas älter sein wird, da zur Zeit Diocletian's die Bezeichnung Parthi statt Persae in hohem Grade auffallend sein würde. In dem Vasenrelief von Puteoli waren Parther und Germanen, auf unserer Spieltafel werden Parther und Brittaner[1] als Erbfeinde des Römischen Reiches bezeichnet:

Mittheil. d. Röm. Instit. 19. 1904 S. 142 (Katakombe v. S. Marco e Marcelliano), *N. Bull. d. arch. crist.* 1903. 43. 315 ff. *Notizie d. scavi* 1903, 279.



[1] Ähnlich Horat. *carm.* 3, 5, 3—4: adiectis Britannis | imperio gravibusque Persis

Virgo Caelestis.

Von

A. von Domaszewski.

Die späte Rache der Semiten an der griechisch-römischen Kultur, deren Fesseln sie durch Jahrhunderte stumm getragen hatten, bricht unter der Regierung des Septimius Severus mit dämonischer Gewalt hervor. Der Triumph des neuen Hannibal's[1] verkörpert sich in der Verehrung seiner Gattin Iulia Domna als Virgo Caelestis, der Stadtgöttin des alten Carthago's[2]. Das gewichtigste Zeugnis dieses Kultes hat erst HODGKINS[3] richtig gedeutet. Es ist der bekannte Altar von Carvoran, BÜCHELER *Anthol. lat.* I n. 24:

Imminet Leoni Virgo caelesti situ
spicifera, iusti inventrix, urbium conditrix,
ex quis muneribus nosse contigit deos;
ergo eadem Mater deum, Pax, Virtus, Ceres,
dea Syria, lance vitam et iura pensitans.
in caelo visum Syria sidus edidit
Libyae colendum. inde cuncti didicimus.
ita intellexit numine inductus tuo
Marcus Caecilius Donatianus militans
tribunus in praefecto dono principis.

Der erste Vers, der auf die Lage der Sternbilder am Himmel anspielt, erklärt das Bild der Münzen des Septimius Severus, welches

[1] Über das von Severus wiederaufgebaute Grab Hannibal's vgl. WIEGAND, *Athen. Mitth.* 27, 321

[2] WISSOWA, *Religion der Römer* S. 312 ff.

[3] *Archaeologiae Aeliana* 21 (1899), 289 ff.

die Virgo Caelestis auf dem Löwen reitend darstellt[1]. Gefaßt wird die Göttin als Panthea mit den Eigenschaften der Mater magna, Pax, Virtus, Ceres, dea Syra. Begründet sind diese Gleichungen in den Eigenschaften, welche der carthagische Glaube der Göttin zuschrieb. Und auch der letzte Ursprung des Kultes und seine älteste Bedeutung ist ausgesprochen in den Versen 6. 7, nach denen der Sterndienst aus Syrien stammte[2]. Das Ganze ist ein in Verse gebrachtes Gebet an die Virgo Caelestis, das an den Festtagen des Kaiserkultes vom Lagerkommandanten, dem tribunus cohortis, vor der Statue der Iulia Domna gesprochen wurde[3].

Die äußere Erscheinung der Iulia Domna in dem Standbild, das sie als Virgo Caelestis darstellte, ist deutlich bezeichnet. Sie trug im Haar den Ährenkranz der Ceres (spicifera), in der Rechten, als iusti inventrix, das Symbol der Aequitas, die Wage (lance vitam et iura pensitans). Ob auch der Charakter als urbium conditrix, etwa durch einen Pflug zu ihren Füßen, bezeichnet war[4], kann man nicht sicher erkennen.

Diese Attribute und die ganze Auffassung der Virgo Caelestis in dem Gedichte machen es möglich, einen Vers des Virgil zu erklären. Die liebeskranke Dido opferte den Gottheiten Carthago's *Aen.* 4, 58:

legiferae Cereri Phoeboque patrique Lyaeo,
Iunoni ante omnis, cui vincla iugalia curae.

Iuno als Ehegöttin ist römisch; aber die Trias, die vorhergeht, ist aus dem griechischen oder römischen Gedankenkreis gewiß nicht zu erklären. Vielmehr ist es eine carthagische Trias. Die Ceres legifera[5] ist die Virgo Caelestis nach der Auffassung des Gedichtes. Und auch der Sonnengott, den Virgil Phoebus nennt, läßt sich als carthagisch erkennen. In dem Gedichte aus Auzia ist die Virgo Caelestis, wie in dem aus Carvoran als Panthea gefaßt, verbunden mit zwei männlichen Gottheiten. BÜCHELER *Anthol. lat.* I, 253:

[Pan]thea cornigeri sacris adiuncta Tonantis
q]uae Libycis Maurisque simul venerabilis oris
[his] etiam colitur te[rr]is, quam Iuppiter Hammon
[inter] utrumque lat[us] m[e]diam cum Dite severo
[dext]er sede tegit

[1] *Westd. Zeitschr.* 14, 74
[2] Vgl. den Kult des Pegasus = Silvanus *Philologus* 61 (1902), 24
[3] *Neue Heidelberger Jahrbücher* 9, 161
[4] Wie auf einem Relief des Traiansbogens *Oesterr. Jahresh.* II (1899), 190
[5] Die Δημήτηρ θεσμοφόρος ist nur ein Scholiastenwitz

Der Iuppiter Ammon ist zweifellos ein Sonnengott, und ihn konnte Vergil auch mit Phoebus vergleichen. Den Lyaeus kann ich im semitischen Religionskreis nicht sicher bezeichnen; aber man darf daran erinnern, daß Dūšarā, der Gott der Nabataeer von den Griechen Dionysus genannt wurde[1]. Wieder anders wird die carthagische Trias interpretiert in dem Bündnisschwur Hannibal's Polyb. 7, 9 ἐναυτίον δαίμονος Καρχηδονίων καὶ Ἡρακλέους καὶ Ἰολάου. Tanit und Melqart sind leicht zu erkennen; sie sind die Virgo und der Leo des Gedichtes von Carvoran, und auch Iolaos wird ein Gestirn sein. Die tiefere Erklärung der Vergilstelle wird nur ein Orientalist geben können, der auch am Tiber und am Ilissus heimisch ist.

[1] *Die Provincia Arabia* I, 365

Smintheus.

Zur homerischen Mythologie.

Von

J. Oestrup.

Von Agamemnon schmählich weggejagt, kehrt Chryses, der Priester Apollon's, aus dem Griechenlager zurück; voll von Verzweiflung und Rachgier wendet er sich an seinen Schutzgott, den er hilfeflehend anruft (*Ilias* I, 37 ff.):

Κλῦθί μευ, ἀργυρότοξ', ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
Κίλλαν τε ζαθέην Τενέδοιό τε ἶφι ἀνάσσεις,
Σμινθεῦ, εἴποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα
— — —
τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν.

Mit besonders wuchtigem Nachdruck steht hier der Name Smintheus genannt. Freilich Homer ist mit klingenden Beinamen nicht karg, aber schon die Stellung des Eigenwortes hier im Verse läßt vermuten, daß die Bedeutung des Namens mit dem Inhalte des Gebets in gewisser Verbindung steht; der Gott wird hier als Smintheus angerufen, weil er als Smintheus wirken soll.

Was bedeutet denn der Name Smintheus und woher ist das Wort abzuleiten?

Die philologische Sitte der guten, alten Zeit forderte, daß man mit den verkehrten Auffassungen anfinge, damit die eigene, nachher folgende Weisheit um so heller hervorstrahle; ich könnte dieser Sitte folgend hier erwähnen, daß Aristarchos Smintheus als ein von einer

— sonst ganz unbekannten — Stadt Sminthe abgeleitetes epitheton erklärt, und derlei mehr, ich ziehe es aber vor gleich zu konstatieren, daß schon im Altertum die meisten das richtige, die Etymologie betreffend, gewußt haben, indem sie den Namen Smintheus aus σμίνθος, Feldmaus, herleiteten; einigen heißt der Gott so, weil er die Feldmäuse tötet oder vertreibt (so auch von den modernen u. a. ROSCHER: *Myth. Lex.*, Art. *Apollon*), andere wissen anderes zu berichten, wie z. B. Strabon (pag. 613), welcher versichert, daß Apollon so genannt wurde, weil er durch die Feldmäuse den Teukrern ihre Wohnungen angezeigt hatte. Die Herleitung des Namens ist richtig, die Erklärung aber in beiden Fällen falsch.

Um das Wahre zu erreichen, müssen wir etwas weiter ausholen. Zuerst wollen wir doch feststellen, daß das Wort σμίνθος ungriechischen Ursprungs ist, wie beiläufig gesagt alle Wörter mit der Konsonantenverbindung -νθ- (so ἀσάμινθος, λαβύρινθος usw., auch der Eigenname Κόρινθος); Schol. Venet. zur betreffenden Stelle in der Ilias und Tzetzes zu Lycophron 1302—08 erklären das Wort für kretisch; jedenfalls wird die Vermutung berechtigt, daß wenn der Name des Tieres nicht griechisch ist, auch die etwaigen mythologischen Vorstellungen, die mit diesem Namen verknüpft sind, anders woher gekommen sind. Mit dieser vorläufigen Andeutung wenden wir uns nach dem Orient, wo dem alten Sprichworte gemäß das Licht auch zur Erhellung gar mancher rätselhaften Kulturfragen des klassischen Altertums zu suchen ist.

Von den Zügen des assyrischen Großkönigs Sanherib weiß nach ägyptischen Quellen auch Herodot zu berichten. II, 141 erzählt er, wie dieser König das Land Ägypten anzugreifen beabsichtigte, und durch welches Wunder sein Plan vereitelt wurde; nachts wurden die Feinde der Ägypter von Feldmäusen überfallen (τοῖσι ἐναντίοισι αὐτοῖσι ἐπιχυθέντας νυκτὸς μῦς ἀρουραίους), welche die Pfeilköcher und Schildriemen zerfraßen; in dieser Weise wurde das Heer entwaffnet und ward eine leichte Beute der Ägypter; zur Erinnerung wurde eine Bildsäule des Königs aufgestellt, eine Maus auf der Hand tragend, und mit der Inschrift: Wer mich anblickt, soll rein sein (ἐς ἐμέ τις ὁρέων εὐσεβὴς ἔστω).

Dieser Feldzug Sanherib's ist derselbe, wovon auch im Alten Testament die Rede ist[1]; hier wird dem Vordringen der Assyrer eine

[1] Siehe z. B. G. NAGEL: *Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem*, Leipzig 1902

Grenze gesteckt dadurch, daß ein Engel Gottes (מלאך יהוה) das Lager durchschreitet und die Krieger tötet (II Reg. XIX, 35; II Chron. XXXII, 21).

Die vereinigende Erklärung dieser verschiedenen Berichte von den Feldmäusen und dem Engel Gottes findet sich in I Sam. VI, 4; Jahve hat die Philister mit Pest heimgesucht, weil sie die Bundeslade geraubt haben; um den Gott zu versöhnen, wird die Lade zurückgeschickt, und — nach dem Rate der Priester und Wahrsager — mit derselben goldne Abbildungen der Pestbeulen und fünf goldne Feldmäuse. Diese goldenen Sachen sind kein Schmuck, sondern sie sind Votivgaben; wir haben hier ein Beispiel der überall verbreiteten Sitte, daß man die Beseitigung irgend eines Übels erflehend, oder etwa zu präventiver Abwehr desselben, Abbildungen der Plage oder eines dieselbe symbolisch darstellenden Dinges dem Gotte weiht; dieselbe Form des religiösen Aberglaubens finden wir auch im Alten Testament (Num. XXI, 9), wo Moses die eherne Schlange aufstellt, damit jeder, welcher diese anblickt, gerettet werde[1]. Die Plage, wovon die die Philister Befreiung wünschen, ist die Pest; dieselbe wird symbolisch dargestellt durch Abbildungen ihrer Wirkungen, der Geschwüre und Beulen, und ihrer Ursachen, der Feldmäuse; die Feldmäuse werden als Urheber und Vermittler der Pest gedacht; das Bild der Feldmaus ist deshalb ein Bild der Pest.

Daß dieses so ist, haben die religionsgeschichtlichen Forscher schon längst anerkannt; wir brauchen deshalb nicht mehr mit KEIL (*Die Bücher Samuelis*, zit. Stelle) anzunehmen, daß die Philister von Mäusen geplagt wurden. Von Mäusen ist in dem vorhergehenden Text auch gar keine Rede gewesen; nur um von der Pest befreit zu werden, schenken die Philister dem feindlichen Gotte goldne Feldmäuse.

Nur die Feldmaus (*hypudaeus arvalis*; hebr. עכבר = يربوع; عكبر wird nur von dem Männchen gebraucht), nicht etwa auch die Hausmaus (*mus musculus*; hebr. פרה = فارة) dient als Symbol der Pest, und

[1] Aus der arabischen Kulturwelt hat G. JACOB (*Altarabische Parallelen zum alten Testament*, S. 11) ein Paar interessante Beispiele dieses Aberglaubens hervorgeholt in zwei Geschichtchen Qazwīnī's, wovon ich das eine hier zitiere (*Kosmographie*, ed. WÜSTENFELD, II, 373): (die Rede ist von der Stadt كنائسها وحكى انه كانت فى بعض Lorqa) جرادة من ذهب وكانت لورقة آمنة من جائحة الجراد فسرقت تلك الجرادة فطهرت الجراد فى ذلك العام ولم تفقد بعد ذلك

jetzt fangen wir an zu verstehen, wie bei Herodot der Engel Gottes von den Feldmäusen (μῦς ἀρουραῖοι, wie er ausdrücklich bemerkt) verdrängt worden ist. Der Ausdruck „der Engel Gottes" in den Königsbüchern und bei dem Chronisten stellt gar keinen Anspruch an den Wunderglauben des Lesers; es ist die landläufige altsemitische Bezeichnung der Pest. Aus den eigenen Berichten des Sanherib wissen wir, daß die Residenzstadt des jüdischen Königs nicht erobert wurde, und der Bericht des Alten Testaments, daß die assyrische Armee durch eine Pest dezimiert zum Rückzug genötigt worden ist, hat die größte innere Wahrscheinlichkeit. Von dieser Pest haben die ägyptischen Priester, welche anstatt Judäa Ägypten als Ziel des assyrischen Feldzuges betrachtet haben, dem Herodot erzählt in der für sie natürlichen Ausdrucksweise: es kamen Feldmäuse in's Heer. Der gewissenhafte Altvater der griechischen Geschichte hat dieses Wort, das sein ägyptischer Dragoman wörtlich übersetzte, sorgfältig notiert, und nachher hat er sich mit echt griechischem Rationalismus den Bericht zurechtgestutzt: „es kamen Feldmäuse in's Heer", na, was haben die denn tun können als nur alles, was von Leder und Holz war, zu zerbeißen und in dieser Weise die Krieger kampfunfähig zu machen. Klar wird uns jetzt auch die Inschrift der Bildsäule, die Herodot gesehen hat und welche er mit dieser Geschichte zusammenknüpft: der Gott mit der Maus auf der Hand ist der Pestgott; wer ihn anblickt, soll εὐσεβής (von der Strafe des Gottes unberührt) sein, vollständig wie bei den Israeliten derjenige gerettet wurde, welcher die eherne Schlange anblickte.

Fest steht also, daß in der altorientalischen Kultursphäre, in Ägypten wie im Alten Testament, die Feldmaus das Symbol der Pest war. Und jetzt verstehen wir endlich, weshalb Chryses den Smintheus anruft; er ruft eben den Pestgott, den Feldmäusegott an; Smintheus ist hier nicht der Abwehrer der Pest, sondern eben der, welcher sie herbringen soll. Ob die Vorstellung von einer Verbindung zwischen den Feldmäusen und der Pest wie die im Orient allgemein verbreitete auch dem homerischen Sänger präsent war, wage ich nicht zu entscheiden; daß aber der an sich ungriechische Name Smintheus für ihn Gott der Pest bedeutet hat, glaube ich auf das vorhergehende gestützt dreist behaupten zu können. Auch schon R. Brown[1]

[1] In seinem Buche: *Semitic influence in Hellenic mythology* p. 69

hat den Namen Smintheus, Feldmäusegott, mit der entscheidenden Stelle 1 Sam. VI, 4 in Verbindung gesetzt.

Wie Smintheus orientalischen Ursprungs ist, muß man den Ἀπόμυιος (Fliegenvertreiber) als ein griechisches Seitenstück des בעל־זבוב betrachten, und auch dieser war, wie wir aus II Reg. I, 2 wissen, ein Gott der Krankheiten. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß der Ursprung dieser religiösen Namen und Vorstellungen auf der naturgeschichtlichen Tatsache fußt, daß diese Tiere, die Feldmäuse und die Fliegen, die gefährlichsten Ansteckungsvermittler sind. Daß solche ätiologische Beobachtungen gar nicht außerhalb der Grenze des wissenschaftlichen Vermögens der altorientalischen Kulturwelt lagen, daran wird wohl heute niemand zweifeln. Und in dieser Weise wird der Urheber der bösen Krankheiten auch der Gott der Mäuse und der Fliegen, um in späteren Zeiten zu einem teuflischen Dämon herabzusinken, welcher immer noch seine Herrschaft über diese Tiere bewahrt; noch der Mephistopheles im Faust, welcher sich sonst sehr modern fühlt, tituliert sich ja, an jene altorientalischen, längst vergessenen religiösen Vorstellungen anknüpfend:

> der Herr der Ratten und der Mäuse,
> der Fliegen, Frösche, Wanzen, Läuse.

— — Einen eigentümlichen Nachklang der rationalistischen Auffassung Herodot's finden wir an einer Stelle des Kommentars des Servius zur Aeneide, welche DE LAGARDE (*Ges. Abhandlungen*, S. 289) zitiert. Zur Geschichte des Scamander (*Aen.* III, 108) erzählt er: ab Apolline monitus ibi eum habiturum sedes, ubi noctu a terrigenis oppugnatus esset. Cum ad Frigiam venisset et castra posuisset, noctu mures arcuum nervos et loramenta armorum adroserunt. Scamander hos interpretatus hostes terrigenas in Idae montis radicibus aedificia collocavit. Und der Verfasser bemerkt dazu: et sminthos mures vocari a Frigibus.

Ammianus Marcellinus (XXII, 8, 3) erwähnt in Troas einen Tempel des Apollon Sminthius. Die Annahme liegt nahe, daß diese Benennung aus der Stelle in der Ilias hergeleitet ist; vielleicht ist das Gebäude dort aufgeführt worden, wo die Anflehung des Chryses mutmaßlich stattgefunden hat, wie die Griechen ja überhaupt es liebten, jeden einzelnen Auftritt der homerischen Dichtung genau lokal festzustellen.

Der Name Smintheus ist nur ein Beispiel unter den vielen, welche den Zusammenhang und die Verbindung der homerischen Kulturepoche mit den Kulturen der altorientalischen Völker dartun; indem ich hoffe, bald den vollständigen Stoff für eine umfassendere wissenschaftliche Darstellung verwerten zu können, habe ich vorläufig dieses Stückchen herausgepflückt, um damit auch meinerseits unserem hochverehrten Altmeister, dem wissenschaftlichen Beherrscher der Gesamtheit der orientalischen Kulturen, in Ehrerbietung und Dankbarkeit meine Huldigung darzubringen.

Der Name Panthera.

Von

Adolf Deissmann.

Dreimal begegnet uns in der Überlieferung über die Familie Jesu Christi der Name *Panther* resp. *Panthera*. Nach Epiphanius *haeres.* 78, 7 hätte der Vater Joseph's von Nazareth den Namen *Jakob* (= Matth. 1, 15) und den Beinamen *Panther* gehabt, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Epiphanius diese Notiz aus Hegesippus hat[1]. Jedenfalls geht sie irgendwie auf eine christliche Überlieferung zurück; auch der Mönch Epiphanius (um 800—813) gibt unter Berufung auf Cyrill von Alexandrien einen Stammbaum, in dem die Namen *Panther* und *Barpanther* wenigstens bei den Vorfahren Jesu mütterlicherseits eine Rolle spielen[2]. Sodann taucht der Name *Panthera* mit mannigfacher Variation der Orthographie (*Pantera*, *Pantere*, *Pandera*, *Pandira*) in den bekannten seit dem 2. Jahrhundert nachweisbaren jüdischen Traditionen auf, wonach der Vater Jesu *Joseph Pandira* resp. der römische Soldat *Panthera* gewesen sein soll[3].

Bis in die neueste Zeit haben sich an den Namen *Panthera* ganz falsche onomatologische Theorien gehängt: fast allgemein ist der Name als eine Neubildung erklärt worden; bloß ZAHN[4], so viel ich

1 TH. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchl. Literatur*, VI, Leipzig 1900, S. 266

2 ZAHN, *ebenda* S. 267f.

3 Das gesamte Material bei H. LAIBLE, *Jesus Christus im Thalmud*, 2. Aufl., Leipzig 1900 und S. KRAUSS, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902

4 A. a. O. S. 268

weiß, hat bemerkt, daß *Panthera* ein längst belegter griechischer Personenname ist. Da man aus den verkehrten Etymologien Schlüsse auf die Entstehung der ganzen *Panthera*-Traditionen gezogen hat, ist es nicht unwichtig, den onomatologischen Tatbestand einmal klarzustellen. Dies ist der Zweck der folgenden Mitteilungen; auf die Kritik der Traditionen selbst gehe ich hier nicht ein[1].

Ich zitiere zunächst die landläufigen Theorien. LAIBLE[2] meint, mit dem Namen *Pandera* sei nichts anzufangen, man müsse also das Wort einmal daraufhin ansehen, „ob es nicht ursprünglich[3] Appellativum mit einer den talmudischen Anschauungen über Jesum entsprechenden Bedeutung gewesen sein könnte, welches dann durch den gewohnheitsmäßigen Gebrauch zu einem Eigennamen geworden ist, dessen Ursprung und Bedeutung dem Bewußtsein verloren ging". *Pandera* sei *Panther*, und *Sohn des Panthers* bedeute *Sohn der Wollust*. Aus *Sohn des Panthers* sei später *Sohn Panther's* geworden. Um zu erklären, weshalb man gerade auf den Panther gekommen sei, eignet sich LAIBLE dann die Bemerkung von BLEEK und NITZSCH an: *Pandera* habe sich als Verstümmelung von παρθένος zur Verspottung des Jungfrauensohnes geeignet. S. KRAUSS[4] identifiziert פנדרא und פנדיר, auch פנטרא, mit πόρνος *Buhler*, — eine Gleichung, die er auch später noch festgehalten hat[5].

Nun hatten aber bereits PAPE-BENSELER[6] die Namen Πανθηρ, Πανθηρα und Πανθηρας als griechische Eigennamen aus Inschriften nachgewiesen und FICK-BECHTEL[7] den männlichen Namen Πανθηρ etc. zu den massenhaften anderen aus Tiernamen genommenen Personennamen gestellt. Schon hierdurch sind alle Vermutungen, die in *Panthera* eine Neubildung sehen, erledigt. Wichtiger aber ist, daß

[1] Zur Sache verweise ich bloß beiläufig auf den in diesem Zusammenhang meist übersehenen Paragraphen über den Panther im Physiologus bei PITRA *Spicilegium Solesmense* III, Paris 1855, S. 351 f.

[2] A. a. O. S. 23 ff.

[3] Das heißt im Zusammenhange LAIBLE's: als die Pandera-Sage erfunden wurde

[4] *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum* II, Berlin 1899, S. 464 und 614. IMMANUEL LÖW legte in seinen eingeklammerten Zusätzen an beiden Stellen scharfen Protest gegen diese Gleichung ein, gab aber selbst keine Erklärung

[5] *Das Leben Jesu* S. 276

[6] *Wörterbuch der griechischen Eigennamen* II, Braunschweig 1863—1870, S. 1124

[7] *Die griechischen Personennamen*, 2. Aufl., Göttingen 1894, S. 317

wir den Namen von der frühen Kaiserzeit ab bis in das dritte Jahrhundert n. Chr. als einen nicht ganz seltenen Männer- und Frauennamen konstatieren können. Ich verdanke die erste Kenntnis dieser Tatsache meinem Freunde ALFRED VON DOMASZEWSKI, der mich bei einem Gespräch über die jüdischen Pantheratraditionen auf den unten besprochenen Grabstein aus Bingerbrück aufmerksam machte. Wir gingen dann der Sache noch weiter nach und haben mit Hilfe der Indices des CIL noch eine ganze Anzahl von anderen männlichen Trägern des Beinamens *Panthera* gefunden, die hier zusammengestellt sind, — soweit es möglich war, in chronologischer Reihenfolge.

1. CIL XI 1421 (= DESSAU *Inscr. sel.* 140), Pisae, 4 n. Chr. nennt einen *decurio* namens *L. Otacilius Q. f. Panthera.*

2. CIL XIII 7514, Bingerbrück, früheste Kaiserzeit: *Tib. Jul. Abdes. Pantera. Sidonia. ann. LXII stipen. XXXX. miles. cxs. coh. I. sagittariorum. h. s. e.* Näheres über diesen jetzt in Kreuznach befindlichen Grabstein, den ich umstehend im Faksimile[1] nach einer durch A. VON DOMASZEWSKI mir gütigst überlassenen Photographie wiedergebe, findet sich bei O. KOHL[2], *Die römischen Inschriften und Steinsculpturen der Stadt Kreuznach,* Kreuznach 1880, S. 20f. Zweifellos stammt der Soldat aus Sidon in Phönizien: er heißt ursprünglich *Abdes*[3]; in *Pantera* vermutet DOMASZEWSKI das *signum*, den militärischen Spitznamen des Mannes, während *Tiberius Julius* wohl auf das ihm durch den Kaiser Tiberius verliehene latinische Recht hinweise. Die Bogenschützen-Kohorte, in welcher der Mann diente, ist, wie mir ebenfalls DOMASZEWSKI mitteilt, im Jahre 6 n. Chr. aus Syrien nach Dalmatien und 9 n. Chr. von da an den Rhein gekommen.

3. CIL X 8058, 29, Siegelring aus Pompeji, also vor 79 n.Chr.: *T. D.... MF. Men. Pantherae.*

4. CIL V 6000a, Mediolanum, 1. Jahrh. n. Chr.[4]: *M. Cutio Ti. f. Pantherae.*

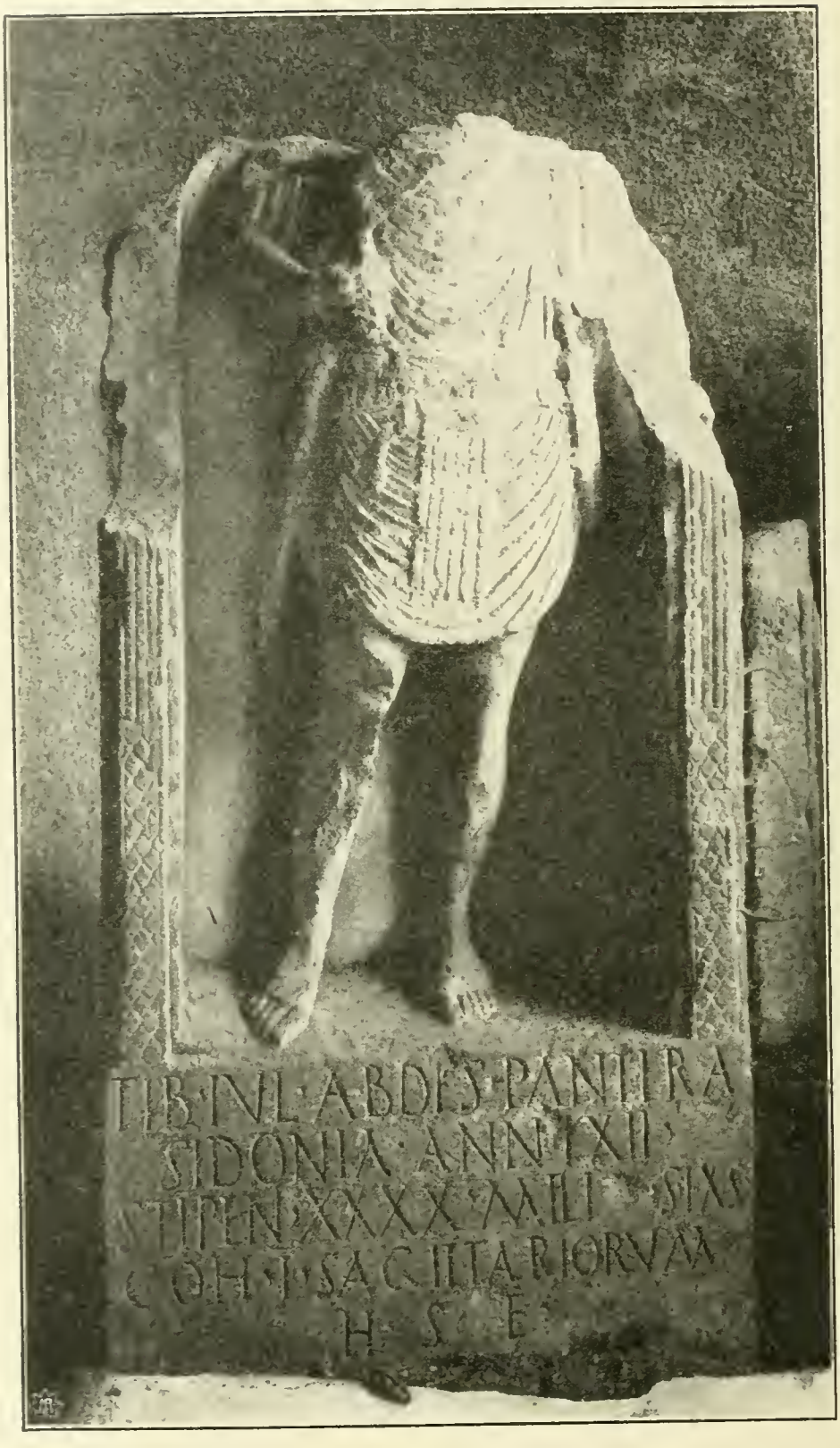
---

1 Eine frühere Abbildung zitiert KOHL

2 Der Güte des Verfassers verdanke ich ein Exemplar der wertvollen Publikation. Im CIL ist die übrige Literatur über den Stein zitiert

3 Jedenfalls ein עבד-Name, vgl. die Inschrift aus Tunis aus der Zeit des Licinius Gallienus, *L'année épigraphique* 1901, p. 31 No. 108, *C. Licinius Felix Abde Postumius*

4 So vermutet DOMASZEWSKI



Grabstein aus Bingerbrück, früheste Kaiserzeit, CIL XIII 7514

5. CIL III p. 1978 Diplom XLVII, 133 n. Chr.: *alae I Ulpiae Contar(iorum miliariae) cui praecst L. Aufidius Panthera Sassin(a).* Dieser Offizier ist offenbar identisch mit dem nachmaligen Admiral, der in der folgenden Inschrift genannt ist.

6. CIL VII 18 Portus Lemanae (Britannien): *[Nep]tu[no]? aram [L.]*[1] *Aufidiu[s] Pantera praefect(us) clas(sis) Brit(annicae).* Th. Mommsen vermutet zu dieser Inschrift, daß der Mann seinen Stammbaum wahrscheinlich auf den Volkstribunen Cn. Aufidius zurückgeführt habe, durch dessen lex gestattet worden sei, afrikanische Panther nach Italien zu bringen (Plin. *N. H.* 8, 17, 64).

Zu diesen Belegen für *Panthera* als männlichen Beinamen kommen zahlreiche Inschriften aus Dalmatien, Italien und Gallien, vom 1.—3. Jahrhundert n. Chr., welche Frauen mit dem Beinamen *Panthera* resp. *Pantera* nennen. Ich begnüge mich, bloß die Stellen anzugeben: CIL III 2216, 2257, 2496, 2551, 2692, 3162[b], 3166[a] (sämtlich aus Dalmatien), V 2439, IX 277, 483 (Italien), XII 4291, 4590 (Gallien).

[1] So, nicht [C.] ist wohl zu ergänzen, vgl. die vorher zitierte Inschrift

Jacobi, episcopi Nisibeni, Homilia

de adventu regis Persarum adversus urbem Nisibis

edidit

Franciscus Maria Esteves Pereira.

Homilia Jacobi, episcopi Nisibeni, de adventu regis Persarum adversus urbem Nisibis, nil est nisi versio aethiopica ex contextu syriaco Demonstrationis quintae Aphraatis, appellata *de Bellis*, eaque sola ex eius Demonstrationibus in hanc linguam translata est.

Cuius versionis adhuc ineditae duo tantum apographa extant, alterum in Bibliotheca publica Parisiensi, Cod. aeth. 146 (fol. 245 v—252 r), ex saeculo XVII, alterum in Museo Britannico, Cod. orient. 818 (fol. 187 r—191 r), ex saeculo XVIII.

Secuti sumus fidem codicis Parisini.

De ipsa Aphraatis Demonstratione consulendi sunt:

W. WRIGHT, *The homilies of Aphraates, the Persian sage, edited from Syriac manuscripts of the fifth und sixth centuries in the British Museum*, London, 1869, p. 79 et ss. (syriace);

Aphraatis sapientis Persae Demonstrationes, ed. JOH. PARISOT, in *Patrologia Syriaca*, accurante R. GRAFFIN, I, Parisiis, 1894, c. 183—238 (syriace et latine);

ANTONELLI, *Sancti Patris nostri Jacobi, episcopi Nisibeni, Sermones*, Romae, 1756, p. 79—106 (armeniace et latine).

(245, v, 2) በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ። ድርሳን ፡ ዘአባ ፡ ያዕቆብ ፡ ጳጳስ ፡ ዘሀገረ ፡ ንጽቢን ፡ ዘከመ ፡ መጽአ ፡ ንጉሠ ፡ ፋርስ ፡ በመዋዕሊሁ ፡ ውስተ ፡ ሀገረ ፡ ንጽቢን ። ወናሁ ፡ ወረደኒ ፡ ሕሊና ፡ በእማንቱ ፡ መዋዕል ፡ በእንተ ፡ ፀር ፡ ዘሀሎ ፡ ይብጻሕ ፡ በዛቲ ፡ ዘመን ፡ ወኃይል ፡ ዘተጋብአ ፡ ለተቃትሎ ፡ ዘመን ፡ ዘአስተቃደመ ። ወአስተጋብአ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘመነ ፡ ሰላም ፡ በመዋዕለ ፡ ጽድቅ ፡ ወብፁዕ ፡ ይትፈጸም ። በከመ ፡ ጽሑፍ ፡ ሀሎ ፡ ይምጻእ ፡ ሠናይ ፡ ወብፁዕ ፡ ዘበእዱ ፡ ይመጽእ ። ወሀሎ ፡ ትምጻእ ፡ እኪት ፡ ወአሌሎ ፡ ዘበእዱ ፡ ትመጽእ ። መጽአት ፡ ሠናይት ፡ ለሕዝበ ፡ ክርስቲያን ፡ ወብፁዕ ፡ ውእቱ ፡ ዘበእዱ ፡ መጽአት ፡ ወተንሥአት ፡ እኪት ፡ ላዕለ ፡ ክቡብ ፡ ኃይል ፡ በእዱ ፡ ለእኩይ ፡ ወዕቡይ ፡ ወዝኑር ፡ ወገብአ ፡ እከዩ ፡ ዲበ ፡ ርእሱ ፡ ለዝ (245, v, 3) ኩ ፡ ዘእኪት ፡ በጽሐት ፡ በእዴሁ ፡ ወአሌሎ ፡ እስመ ፡ በእዱ ፡ መጽአት ። ወአንተ ፡ እኁየ ፡ ኢትትራዳእ ፡ ለዘእኪተ[1] ፡ ይገብር ፡ እስመ ፡ እኪት ፡ አውደቀቶሙ ፡ ለብዙኃን ፡ እስመ ፡ ቀደሙ ፡ አስተደልዎ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወበጽሐ ፡ ጊዜ ፡ ተፍጻሞሙ ። 2. ወይእዜኒ ፡ እስመ ፡ በጽሐ ፡ ዘመን ፡ እኩይ ፡ በኅቡዕ ። ስማዕ ፡ ዘእጽሕፍ ፡ ለከ ፡ እስመ ፡ ጽሑፍ ፡ ዘከመዝ ፡ ኵሉ ፡ ዘይትዔበይ ፡ ዲበ ፡ ሰብእ ፡ ምኑን ፡ ውእቱ ፡ በኀበ ፡ እግዚአብሔር ። ወዓዲ ፡ ጽሑፍ ፡ ኵሉ ፡ ዘያሌዕል ፡ ርእሶ ፡ ይቴሐት ፡ ወኵሉ ፡ ዘአትሐተ ፡ ርእሶ ፡ ይትሌዓል ። ወዓዲ ፡ ኤርምያስኒ ፡ ይብል ። ኢይትመካህ ፡ ኃያል ፡ በኃይሉ ፡ ወኢይትመካሕ ፡ ባዕል ፡ በብዕሉ ፡ ወኢይትመካሕ ፡ ጠቢብ ፡ በጥበቡ ። ወሐዋርያኒ ፡ ጳውሎስ ፡ ይብል ፡ ኵሉ ፡ ዘይትመካሕ ፡ በእግዚአብሔር ፡ ለይትመካሕ ። ወዳዊትኒ ፡ ካዕበ ፡ ይብል ፡ በዘ፴ወ፯[2]መዝሙር ፡ ርኢክዎ ፡ ለኃጥእ ፡ ዓብየ ፡ ወተለዓለ ፡ ከመ ፡ አርዘ ፡ ሊባኖስ ፡ ወሶበ ፡ እገብእ ፡ ኃጣእ ክዎ ፡ ኃሠሥ (246, r, 1) ኩ ፡ ወኢረከብኩ ፡ መካኖ ። 3. እስመ ፡ ኵሉ ፡ ዘተዓበየ ፡ ይቴሕት ። ተዓበየ ፡ ቃየል ፡ ላዕለ ፡ አቤል ፡ ወተረግመ ፡ ወኮነ ፡ ድንጉፀ ፡ ወርዑደ ፡ ዲበ ፡ ምድር ። ተዓበዩ ፡ ሰብአ ፡ ሰዶም ፡ ወገሞራ ፡ ላዕለ ፡ ሎጥ ፡ ወወረደት ፡ እሳት ፡ ላዕሌሆሙ ፡ እምሰማይ ፡ ወገፍትዓት ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ሀገሮሙ ። ተዓበየ ፡ ኢሳው ፡ ላዕለ ፡ እኁሁ ፡ ያዕቆብ ፡ ወያዕቆብ ፡ ነሥአ ፡ በረከተ ። ወተዓበዩ ፡ ደቂቀ ፡ ያዕቆብ ፡ ላዕለ ፡ ዮሴፍ ፡ እኁሆሙ ፡ ወሰገዱ ፡ ሎቱ ፡ በብሔረ ፡ ግብጽ ። ወተዓበየ ፡ ፈርዖን ፡ ላዕለ ፡ ሙሴ ፡ ወላዕለ ፡ ሕዝበ ፡ እስራኤል ፡ ወተሠጥመ ፡ ፈርዖን ፡ ወኵሉ ፡ ኃይሉ ፡ ዲበ ፡ ማይ ። ወተዓበዩ ፡ ዳታን ፡ ወአቤሮን ፡ ላዕለ ፡ ሙሴ ፡ ወተሠጥሙ ፡ ሕያዋኒሆሙ ፡ ውስተ ፡ ሲኦል ። ወተዓበየ ፡ ጎ[3]ልያድ ፡ ላዕለ ፡ ዳዊት ፡ ወወድቀ ፡

[1] Ms. ት [2] Ms. ፯ [3] Ms. ን

ቅድሜሁ ፡ ወሞተ ። ወዓዲ[1] ፡ ሰደዶ ፡ ሳኦል ፡ ለዳዊት ፡ ወወድቀ ፡ ውስተ ፡ ፀረ ፡ ፍልስጥኤም ። ወተዓበየ ፡ አቤሴሎም ፡ ላዕለ ፡ ዳዊት ፡ አቡሁ ፡ ወቀ ተሎ ፡ ኢዮአብ ፡ በፀር ። ተዓ (246, r, 2) በየ ፡ በህርዳድ ፡ ላዕለ ፡ አክዓብ ፡ ወ ሞተ ፡ በእደ ፡ ደቂቀ ፡ እስራኤል ። ወፀረፈ ፡ ሰናክርም ፡ ላዕለ ፡ ሕዝቅያስ ፡ ወላዕለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወሞቱ ፡ ኵሉ ፡ ሠራዊቱ ፡ በአሐቲ ፡ ጊዜ ፡ አ መ ፡ ይወርድ ፡ መልአከ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወቀተለ ፡ በውስተ ፡ ትዕይንት ፡ ፩፻ወ፹ወ፭፻፻ ። ወተዓበየ ፡ አክዓብ ፡ ላዕለ ፡ ምልክያስ ፡ ነቢይ ፡ ወወድቀ ፡ በአድባረ ፡ ገለዓድ ። ተዓበየት ፡ ኤልዛቤል ፡ ላዕለ ፡ ኤልያስ ፡ ወበልዕዋ ፡ ከለባት ፡ በርስቱ ፡ ለናቡቴ ። ተዓበየ ፡ ሐማ ፡ ላዕለ ፡ በርዳኬዎስ ፡ ወገብአ ት ፡ ኃጢአቱ ፡ ላዕለ ፡ ርእሱ ። ተዓበዩ ፡ ሰብአ ፡ ባቢሎን ፡ ላዕለ ፡ ዳንኤል ፡ ወወደይዎ ፡ ውስተ ፡ ግበ ፡ አናብስት ፡ ወዳንኤልሰ ፡ ወፅአ ፡ በንጽሑ ፡ ሕያ ወ ፡ ወእልክቱ ፡ ጸላዕቱ ፡ ተወድዩ ፡ ውስተ ፡ ግበ ፡ አናብስት ። ወካዕበ ፡ ተዓበዩ ፡ ሰብአ ፡ ባቢሎን ፡ ላዕለ ፡ አናንያ ፡ ወአኃዊሁ ፡ ወወደይዎሙ ፡ ውስተ ፡ እቶነ ፡ እሳት ። ወበንጽሖሙ ፡ ድኅኑ ፡ ወወ (246, r, 3) ጽኡ ፡ ሕያ ዋኒሆሙ ፡ ወእልክቱ ፡ እለ ፡ አስተዋደይዎሙ ፡ በልዓቶሙ ፡ እሳት ። 4. ወ ሐለየ ፡ ናቡከደነፆር ፡ በልቡ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ አዓርግ ፡ ውስተ ፡ ሰማይ ፡ ወመልዕልተ ፡ ከዋክብተ ፡ እግዚአብሔር ፡ አነብር[2] ፡ መንበርየ ፡ ወእነብ ር ፡ መልዕልተ ፡ አድባር ፡ ርዩማን[3] ፡ ዘለገጸ ፡ ደቡብ ። ወይብል ፡ በእንቲ አሁ ፡ ኢሳይያስ ፡ በአምጣነ ፡ አስተዓበይከ ፡ ልበከ ፡ ትወርድ ፡ ውስተ ፡ ሲ ኦል ፡ ታሕተ ፡ ወኵሉ ፡ ዘርእየከ ፡ ይደመም ፡ በእንቲአከ ። ወካዕበ ፡ ይቤ ፡ ሰናክሬም ፡ በሕሊናሁ ፡ አዓርግ ፡ ውስተ ፡ አድባር ፡ ርዩማት ፡ ወእበጽሕ ፡ እስከ ፡ ርእሰ ፡ ሊባኖስ ፡ ወእከሪ ፡ በህየ ፡ ወእሰቲ ፡ ማየ ፡ ወበእግረ ፡ አፍራ ስየ ፡ አነጽፍ ፡ አንቅዕተ ፡ ማያት ፡ ወአየብስ ፡ ሙሐዘ ፡ አፍላግ ፡ ዕሙቃ ት ። ወበእንተዝ ፡ ዘተዓበየ ፡ ይቤ ፡ ላዕሌሁ ፡ ኢሳይያስ ፡ ቦኑ ፡ ከመ ፡ ይት ዓበይ ፡ ጉድብ ፡ ላዕለ ፡ ዘይእኅዞ ፡ ወይትነሣእኑ ፡ ጋዝዕ ፡[4] ላዕለ ፡ ዘይወስ ሮ ፡ ወይክልኑ ፡ በትር ፡ ተልዕሎ ፡ (246, v, 1) ላዕለ ፡ ዘይፀውሮ ። ወይቤሎ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለሰናክሬም ፡ አንተ ፡ ውእቱ ፡ ጉድብ ፡ ዘውስተ ፡ እዴየ ፡ ወጋዝዕሂ ፡ ዘውስተ ፡ እዴየ ፡ ወጋዕዝሂ ፡ እንተ ፡ ውስተ ፡ እዴየ ፡ ወበትር ሂ ፡ እንተ ፡ በውስተ ፡ እዴየ ፡ ዘአስተዳለውኩከ ፡ ለመቅሠፍት ፡ ፈነውኩ ከ ፡ ውስተ ፡ አሕዛብ ፡ ኃጥአን ፡ ከመ ፡ ታብርብር ፡ ወትዔውው ፡ ዔዋ ፡ ወ ትረስዮሙ ፡ ለኵሎሙ ፡ አሕዛብ ፡ ከመ ፡ ጽንጉነ ፡ መርህብ ፡ ወዘኵሎ ፡ ፈጺመከ ፡ በእንተ ፡ ምንት ፡ ተዓበይከ ፡ ላዕለ ፡ ዘይገዝም ፡ ብከ ። ወተዘሀ ርከ ፡ ላዕለ ፡ ዘይወስር ፡ ብከ ፡ ወፀረፍከ ፡ ላዕለ ፡ ሀገረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወ

---

[1] Ms. ዳ [2] Ms. እ [3] Ms. ነ [4] Ms. ዘጋዝዕ

ተቤለሙመ ፡ ለደቂቀ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ እስኩ ፡ እመ ፡ ይክል ፡ እግዚአብሔ
ር ፡ ያድኅንክሙ ፡ እምእዴየ ። ወበእንተዝ ፡ ይቤሎ ፡ ነቢይ ፡ ሰማዕከ ፡ ይ
እዜ ፡ ዘይቤ ፡ ቃሉ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ አውድቆ ፡ ለንጉሥ ፡ ፋርስ ፡ ውስ
ተ ፡ ምድር ፡ ይኬድዎ ፡ ወበዘወድቀ ፡ ወተከየደ ፡ ትተፈሣሕ ፡ ላዕሌሁ ፡
ድንግ (246, v, 2) ል ፡ ወለተ ፡ ጽዮን ፡ ወትትሐሠይ ፡ ወለተ ፡ ኢየሩሳሌም ።
ወይቤሎ ፡ ነቢይ ፡ ላዕለ ፡ መኑ ፡ ፀረፍከ[1] ፡ ወላዕለ ፡ መኑ ፡ ታሌዕል ፡ አፉ
ከ ፡ ወሕሊናከ ፡ ወአልዓልከ ፡ አዕይንቲከ ፡ ላዕለ ፡ ልዑል ፡ ቅዱስ ፡ ለእግ
ዚአብሔር ፡ ወበእደ ፡ ተናብልትከ ፡ አስተሐቀርኮ ፡ ለእግዚአብሔር ። ወ
ይእዜኒ ፡ እወዲ ፡ ገሚማት ፡ ውስተ ፡ አንፍከ ፡ ወመልቀ ፡ ውስተ ፡ አፉከ ፡
ወትብል ፡ በልብ ፡ ኅዙን ፡ እስመ ፡ መጻእከ ፡ በልብ ፡ እኩይ ፡ ወክመ ፡ ለሜ
ለመ ፡ ዓለም ። 5.[2] በገጹ ፡ ለዓረብ ፡ ወለደቡብ ፡ ወለሰሜን ፡ ወአግረረ ፡ አ
ራዊት ፡ ብዙኃን ፡ ወስእኑ ፡ ቀዊሞተ ፡ ቅድሜሁ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ መጽአ ፡ ሐ
ርጌ ፡ እምገጸ ፡ ዓረብ ፡ ወጐድያ ፡ ለዝኩ ፡ በግዕ ። ወሰበሮ ፡ ፀቀርኖ ፡
ወገዘ ፡ በግዕ ፡ ውእቱ ፡[3] ንጉሥ ፡ መዳይ ፡ ወዘፋርስ ፡ ወስሙ ፡ ዳርዮ
ስ ። ወሐርጌ ፡ ውእቱ ፡ እለ ፡ እስክንድሮስ ፡ ወልደ ፡ ፊልጶስ ፡ መቅዶና
ይ ፡ ወገዘ ፡ ውእቱ ፡ በግዕ ፡ ዘርእየ ፡ ዳንኤል ፡ በምሥራቅ ፡ በገጸ ፡ ጽባሕ ፡ በ
ቅድመ ፡ ኖኅተ ፡ (246, v, 3) ቅጽራ ፡ ለሀገረ ፡ ሱስ ፡ ዘመልዕልተ ፡ ፈለገ ፡
ዕለይ ። ወርእየ ፡ ከመ ፡ ጐድዓ ፡ ዓረበ ፡ ወደቡበ ፡ ወሰሜነ ፡ ወኩሉ ፡ አራ
ዊት[4] ፡ ከመ ፡ ስእኑ ፡ ቀዊመ ፡ ቅድመ ፡ ገጹ ። ወሐርጌ ፡ ጠሊ ፡ ዘወዕአ ፡ እም
ብሔረ ፡ ጽርዕ ፡ ተለዓለ ፡ [ላዕለ ፡] በግዕ ፡ ወጐድያ ፡ ወሰበሮ ፡ ፀቀርኖ ፡ እን
ተ ፡ ትትሌዓል ፡ ወእንተ ፡ ትንዕስ ፡ ወእንተ ፡ ዘይቤ ፡ ዳንኤል ፡ ከመ ፡ ሰበ
ረ ፡ ፀአቅርንቶ ፡ እስመ ፡ አግረረ ፡ ፀመንግሥቶ ፡ እንተ ፡ ትትሌዓል[5] ፡ ዘ
መዳይ ፡ ወእንተ ፡ ትንዕስ ፡ ዘፋርስ ። ወአመ ፡ መጽአ ፡ እለ ፡ እስክንድሮስ ፡
ጽራአይ ፡ ቀተሎ ፡ ለዳርዮስ ፡ ንጉሥ ፡ ፋርስ ፡ ወዘመዳይ ፡ እስመ ፡ ከማሁ ፡
ይቤሎ ፡ ዳንኤል ፡ ለንጉሥ ። ወይፈኽር ፡ ሎቱ ፡ ሕልመ ፡ በግዕ ፡ ዘርኪከ ፡
ንጉሥ ፡ መዳይ ፡ ወዘፋርስ ፡ ወሐርጌ ፡ ጠሊ ፡ ዘርኢከ ፡ ንጉሥ ፡ ጽርዕ ። ወ
አመ ፡ ተሰብረ ፡ አቅርንቲሁ ፡ ለበግዕ ፡ እስከ ፡ ይእዜ ፡ የአክል ፡ ዓመታት ፡
ፀፀፀወፀ ፡ ወእምአመ ፡ ወድቀ ፡ ቀርኑ ፡ ለበግዕ ። 6. ወእምዝ ፡ ወድቀ ፡ ካ
ዕበ ፡ አቅርንቱ ፡ ነጸረ ፡ ወሐለየ ፡ ይትሌዓል ፡ ላዕለ ፡ ራ (247, r, 1) በዕት ፡ እ
ንስሳ ፡ ዘርእየ ፡ ዳንኤል ፡ ዘስነኒሃ[6] ፡ ሐፃን ፡ ወጽፈሪሃ ፡ ዘብርት ፡ ተበልዕ ፡
ወትያመስስ ፡ ወዘተርፋ ፡ ትካይድ ፡ በእገሪሃ ፡ በግዕ ፡ ዘተሰብረ ፡ አቅርንቲ
ከ ፡ ከንከ ፡ እምይእዜ ፡ ኢትትዓበይ ፡ ላዕለ ፡ እንስሳ ፡ ዓባይ ፡ እስመ ፡ ው
እቱ ፡ ሀለወ ፡ ይብላዕከ ፡ ወይያመስስከ ፡ ወይሰብርከ ፡ በእገሪሁ ፡ ዘቅድመ ፡

[1] Ms. ፈ. [2] Deesse videntur verba: ወዓደ ፡ ተለዓለ ፡ በግዕ ፡ ወተዓበየ ፡ ወጐ
ድዓ ፡ [3] Ms. ው፡ በ፡ [4] Ms. ት [5] Ms. ተንዕስ [6] Ms. ሐ

ሐርጌ ፡ ጠለ ፡ ስእንከ ፡ ቀዊመ ፡ ቅድመ ፡ እንስሳ ፡ ዓባይ ፡ ዘአፋሁ ፡ መንክረ ፡ ይነግር ። ወዘረከበ ፡ ይእኅዝ ፡ ወይባርክ ፡ ላዕሌሁ ፡ ከመ ፡ እንስሳ ፡ ላዕለ ፡ በግዕ ፡ ወዘይትበአሶ ፡ ለእንበሳ ፡ መብልያ ፡ ይከውን ፡ ወዘይትበአስ ፡ ለዛእንስሳ ፡ ዓባይ ፡ መብልዓ ፡ ይከውን ፡ [ወ]ለዘወድቀ ፡ ታሕተ ፡ እግራ ፡ ትከይዶ ፡ በእግራ ፡ እስመ ፡ ኢትመውት ፡ ይእቲ ፡ እንስሳ ፡ ዓባይ ፡ እስከ ፡ ይመጽእ ፡ ዘብዙኅ ፡ መዋዕለሁ ፡ ወይነብር ፡ ዲበ ፡ መንበሩ ። ወይትጋብኡ ፡ ኵሎሙ ፡ አሕዛብ ፡ በቅድሜሁ ፡ ወይነሥኡ ፡ ሥልጣነ ፡ ወአሚሃ ፡ ትመውት ፡ ገዝኩ ፡ እንስሳ ፡ ዓባይ ፡ ወይበሊ ፡ ሥጋሃ ፡ ወትከውን ፡ (247, r, 2) መንግሥተ ፡ ክርስቶስ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ ወሥልጣኑ ፡ ለትውልደ ፡ ትውልድ ። 7. እንከሰኬ ፡ ኢትትዓበይ ፡ አንተ ፡ እምይእዜ ፡ ወእምብዙኅ ፡ ብዕልከኑ ፡ ያስተኤብዮ ፡ ለልብከ ፡ ኢይበገሃ ፡ እምብዕለ ፡ ሕዝቅያስ ፡ እስመ ፡ ተዓበየ ፡ ቅድመ ፡ ተናብልተ ፡ ንጉሠ ፡ ፋርስ ፡ ወተነሥአ ፡[1] እምላዕሌሁ ፡ ብዕሉ ፡ [ወ]ለባቢሎን ፡ ኮነ ። ወእመ ፡ በደቂቅከ ፡ ይትዔበየከ ፡ ልብከ ፡ ተሐየድከ ፡ ኪያሆሙኒ ፡ ገዝኩ ፡ እንስሳ ፡ ዓባይ ፡ በከመ ፡ ተሐይዱ ፡ ደቂቁ ፡ ለሕዝቅያስ ፡ ንጉሥ ፡ ወኮኑ ፡ መሪይምናን ፡ በቤተ ፡ ንጉሠ ፡ ባቢሎን ፡ ወእመ ፡ በጥበብከ ፡ [ይትዔበየከ ፡ ልብከ ፡] እብለከ ፡ ኢትፈደፍድ ፡ ጥበብከ ፡ እምዘ ፡ ንጉሠ ፡ ጽሩፃይደን ፡ ዘዘለፎ ፡ ሕዝቅያል ፡ ነቢይ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ አንትኑ ፡ ትጠብብ ፡ እምጸንኤል ፡ ወሚመኑ ፡ ኅበ·አተ ፡ ከሠተ ፡ ጥበብከ ፡ ወእመኑ ፡ በኑኃ ፡ መዋዕልከኑ ፡ ይትዔበየከ ፡ ልብከ ፡ ወሕሊናከ ፡ ኢይበገሃ ፡ እምዘ ፡ ንጉሠ ፡ ጽሩፃይደን ፡ ዘነግሠ ፡ ብዙኃ ፡ ወአኅለፈ ፡ ፳ወ፪ (247, r, 3) ነገሥተ ፡ ቤተ ፡ ይሁዳ ፡ ዘኮነ ፡ ክራማቲሁ ፡ ፬፪ወ፯ዓመተ ። ወእምብዙኅ ፡ መዋዕሊሁ ፡ ለንጉሠ ፡ ጽሩፃይደን ፡ በኑኃ ፡ መ[ዋ]ዕሊሁ ፡ ሐለየ ፡ በልቡ ፡ ወይቤ ፡ አምላክ ፡ አነ ፡ ወከመ ፡ ንብረተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ነበርኩ ፡ ውስተ ፡ ዓለም ። ወይቤሎ ፡ ሕዝቅኤል ፡ ነቢይ ፡ ወሰብእ ፡ አንተ ፡ ወኢኮንከ ፡ አምላክ ፡ ወእመ ፡ ሐርከ ፡ በፍኖት ፡ ንጽሕት ፡ ማዕከለ ፡ አዕባነ ፡ እሳት ፡ ኮንተ ፡ ላዕሌከ ፡ ምሕረት ፡ ወእመ ፡ ተዓበየ ፡ ልብከ ፡ ያጠፍአከ ፡ ንጉሠ ፡ ፋርስ ። 8. ወምንትኑ ፡ ውእቱ ፡ አዕባነ ፡ እሳት ፡ ዘእንበለ ፡ ደቂቀ ፡ ጽዮን ፡ ወደቂ[2]ቀ ፡ እስራኤል ፡ እስመ ፡ በቀዳማይ ፡ መዋዕለ ፡ ዳዊት ፡ ወበመዋዕል ፡ ሰሎሞን ፡ ወልዱ ፡ ኮነ ፡ ኪራም ፡ ንጉሠ ፡ ጺሩፃይደን ፡ ፍቁሮሙ ፡ ለ ደቂቀ ፡ እስራኤል ፡ ወእመ ፡ ይሜወዉ ፡ [እም]ብሔሮሙ ፡ ተፈሥሐ ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ወኢተዘከረ ፡ ፍቅረ ፡ ቤተ ፡[3] ዳዊት ። ወበእንተ ፡ ዘእቤ ለክሙ ፡ አዕባነ ፡ እሳት ፡ ደቂቀ ፡ ጽዮን ፡ ኢ (247, v, 1) ኮነ ፡ በርእሰየ ፡ ዘእቤ ፡ አላ ፡ ኤርምያስ ፡ ነቢይ ፡ ይቤ ፡ በእንቲአሆሙ ፡ ከማሁ ፡ አመ ፡ ይ

[1] Ms. ን [2] Ms. ቀ [3] Ms. ቤ′ ፍ′

ላሁ ፡ ወይበክዮሙ ፡ ይቤ ፡ ፈድፋደ ፡ ክበራን ፡ ደቂቀ ፡ ጽዮን ፡ እምአዕባ
ን ። ወካዕበ ፡ ይቤ ፡ ኤርምያስ ፡ እፎ ፡ ይዘረዉ ፡ እሉ ፡ ክበራን ፡ አዕባን ፡
በማዕከለ ፡ መራሀብት ። ወሜዳ ፡ ይቤሎ ፡ በካልእ ፡ ነቢይ ፡ አዕባን ፡ ቅዱሳ
ት ፡ ተገድፋ ፡ በምድረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወእለ ፡ አዕባነ ፡ እሳት ፡ ወነበልባ
ል ፡ ሀለው ፡ ማዕከሌሆሙ ። በከመ ፡ ይቤ ፡ ኤርምያስ ፡ ነቢይ ፡ ቃሉ ፡ ለእግ
ዚአብሔር ፡ ዘሀለው ፡ ላዕሌየ ፡ በከመ ፡ እሳት ፡ ይነድድ ፡ ወይበውዕ ፡ ውስ
ተ ፡ አዕዕምትየ ። ወሜዳ ፡ ይቤሎ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለኤርምያስ ፡ ነቢይ ፡ ነ
ዋ ፡ እወዳ ፡ እያየ ፡ ውስተ ፡ አፋከ ፡ ከመ ፡ ዘእሳት ፡ ወእሉ ፡ አሕዛብ ፡ ከ
መ ፡ ዘዕፀው ። ወካ[ዕ]በ ፡ ይቤሎ ፡ ቃልየ ፡ ይወዕእ ፡ ከመ ፡ እሳት ፡ ወከመ ፡
ሐፃን ፡ ዘይመትር ፡ እብነ ፡ ወበእንተዝ ፡ ይቤ ፡ እስመ ፡ ኪራም ፡ ንጉሥ ፡
(247, v, 2) ጸሩፃይዳን ፡ እለ ፡ ተሠምዩ ፡ አዕባነ ። 9· ወካዕበ ፡ ይቤሎ ፡ ለሄረ
ም ፡ ነቢይ ፡ አመ ፡ ሀለከ ፡ ምስለ ፡ ንጉሥ ፡ ቅበዕ ፡ ጽላሎቱ ፡ ከደነከ ፡ እ
ስመ ፡ ውእቱ ፡ ንጉሥ ፡ ቅበዕ ፡ ውእቱ ፡ በመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወበጽላሎቱ ፡
ይጻውሮሙ ። በከመ ፡ ይቤ ፡ ኤርምያስ ፡ መንፈስ ፡ ዘላዕሌየ ፡ ጽላሎቱ ፡
ለንጉሥ ፡ ቅበዕ ፡ ውእቱ ፡ በእንተ ፡ ዝኩ ፡ ዘንቤ ፡ በጽላሎቱ ፡ ለንጉሥ ፡
ንድኅን ፡ በማዕከለ ፡ አሕዛብ ፡ ወአማን ፡ በማዕከለ ፡ ጽላሎቱ ፡ ለንጉሥ ፡
ጸድቅ ፡ አመ ፡ ሀለው ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ወአመ ፡ ወድቀት ፡ ካዕበ ፡ ላዕሌሆሙ ፡ መ
ንግሥት ፡ ዘኮነ ፡ ዘእንበለ ፡ ጽላሎት ። ወአመዐ ፡ ዘይቤ ፡ በእንተ ፡ ክርስቶ
ስ ፡ ዘኮነ ፡ ዘቃለ ፡ ሰምዑ ፡ ወአጽምዑ ፡ ዘእጽሕፍ ፡ ለክሙ ፡ ወኢትትከሀ
ዱ ። እስመ ፡ ይቤ ፡ ነቢይ ፡ ኤርምያስ ፡ በእንተ ፡ ሕገብ ፡ አሌ ፡ ለነ ፡ ዘወድ
ቀ ፡ እክሊል ፡ እምዲበ ፡ ርእስነ ፡ ወክርስቶስ ፡ ኢወ (247, v, 3) ድቀ ፡ እስመ ፡
በኅልስት ፡ ዕለት ፡ ተንሥአ ፡ እመ·ታን ፡ ወንጉሥ ፡ ውእቱ ፡ ዘወድቀ ፡
እምቤተ ፡ ይሁዳ ፡ ጸግመ ፡ ኢተንሥአት ፡ መንግሥቶመ ። ወካዕበ ፡ ይቤ ፡
አማስን ፡ ንጉሥ ፡ ዘኢኮነ ፡ ቅበዓ ። ወገዘውእቱ ፡ ንጉሥ ፡ ዘኢኮነ ፡ ቅበዓ ፡
ናበከደነፆር ፡ በከመ ፡ ጽሑፍ ፡ ወብዙኃ ፡ ተበዓሳ ፡ ለሀገረ ፡ ጽሩፃይዳን ፡
ወኢረከበ ፡ ዘይፈቱ ፡ በላዕሌሃ ፡ ወሀየንት ፡ ጽሩፃይዳን ፡ ወሀበ ፡ እግዚአብ
ሔር ፡ ግብጸ ፡ ይቀትል ፡[2] ወበእንተ ፡ ምንት ፡ ኢተውህበ ፡ ለናበከደነፆር ፡
እምሀገረ ፡ ጽሩፃይዳን ፡ እስመ ፡ ወገሩ ፡ ንዋየ·ሙ ፡ ውስተ ፡ ባሕር ፡ ከመ ፡
ኢይርከብ ፡ ናበከደነፆር ። ወአሜሃ ፡ ተቀትለ ፡ ኪረም ፡ በንጉሥ ፡ ዘኢኮነ ፡
ቅበዓ ፡ እስመ ፡ በእንተ ፡ ንጉሥ ፡ ተናገረ ፡ ነቢይ ፡ ቅበዕ ፡ ወዘኢኮነ ፡ ቅ
በዓ ፡ እስመ ፡ ቀዳሚ ፡ በላዕሌሁ[1] ፡ ይቤሎ ፡ ነቢይ ፡ ለኪረም ፡ ሀለከ ፡ ም
ስለ ፡ ንጉሥ ፡ ቅበዕ ። ወበሕቱ ፡ ይቤሎ ፡ ይቅትልከ ፡ ናበከደነፆር ፡ ንጉ
ሥ ፡ ዘኢኮነ ፡ ቅበዕ ፡ እስመ ፡ አል (248, r, 1) በቱ ፡ ቅብዓ ፡ እስራኤል ፡ ወእ

[1] Ms. በላዕሉ [2] ይቀትል delendum esse videtur

ፎ ፡ ተሰምየ ፡ ናቡከደነፆር ፡ ንጉሥ ፡ ዘኢኮነ ፡ ቅቡዓ ፡ ዘእንበለ ፡ በእንተ ፡ ሕልም ፡ ዘሐለመ ፡ ዘርእየ ፡ ዕፀ ፡ ትክልተ[1] ፡ በማዕከለ ፡ ምድር ፡ ወታሕቴሃ ፡ የኃድሩ ፡ ኵሉ ፡ አራዊተ ፡ ገዳም ፡ ወላዕለ ፡ አዕፁቂሃ ፡ የኃድሩ ፡ አዕዋፈ ፡ ሰማይ ፡ ወእምኔሃ ፡ ይበልዑ ፡ ኵሎሙ ፡ አሕዛብ ። ወአመ ፡ ይፌክር ፡ ሎቱ ፡ ዳንኤል ፡ ሕልሞ ፡ ለናቡከደነፆር ፡ ይቤሎ ፡ አንተ ፡ ውእቱ ፡ ዕፅ ፡ ዘርኢከ ፡ ትኩለ ፡ በማዕከለ ፡ ምድር ፡ ወታሕተ ፡ ሥልጣነ ፡ ዚአከ ፡ የኃድሩ ፡ ኵሎሙ ፡ አሕዛበ ፡ ምድር ። ወበእንተዝ ፡ ተሰምየ ፡ ናቡከደነፆር ፡ ንጉሥ ፡ ዘኢኮነ ፡ ቅቡዓ ፡ ዘቀተሎ ፡ ለሔረም ፡ ንጉሠ ፡ ጽሩፃይዳን ፡ ዘተፈሥሐ ፡ በእንተ ፡ ዘተፄወዉ ፡ ደቂቀ ፡ እስራኤል ፡ እምብሔሮሙ ፡ ወበእንተዝ ፡ ተዓበየ ፡ ሕሊናሁ ፡ ለሔረም ፡ መዝበረት ፡ ሀገሩ ፡ ጽሩፃይዳን ፡ ፪ ክረምተ ፡ በከመ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ መዝበረት ፡ ፸ዓመተ ፡ ወዓ (248, r, 2) ዲ ፡ ይቤ ፡ ኢሳይያስ ፡ ላዕሌሃ ፡ ትመዘብር ፡ ጽሩፃይዳን[2] ፡ ፸ዓመተ ፡ ወትዜሙ ፡ በኵሉ ፡ መንግሥታተ ፡ ዓለም ። 10. ወይእዜኒ ፡ እንከ ፡ ዘይትዔበይ ፡ ወይትሌዓል ፡ ያስሕትከ ፡ ሕሊና ፡ ልብከ ፡ ወኢትበል ፡ አዓርግ ፡ ላዕለ ፡ ምድር ፡ ሠናይት ፡ ወእከይዳ ፡ ለዝኩ ፡ እንስሳ ፡ ዓባይ ። እስመ ፡ ኢትትቀተል ፡ ይእቲ ፡ እንስሳ ፡ በእደ ፡ በግዕ ፡ ስቡር ፡ አቅርንቲሁ ፡ እስመ ፡ መጽአ ፡ ሐርጌ ፡ ወሰበረ ፡ አቅርንቲሁ ፡ ለበግዕ ። ወይእዜ ፡ ዝኩ ፡ ሐርጌ ፡ ኮነ ፡ እንስሳ ፡ ዓቢየ ፡ እስመ ፡ ደቂቀ ፡ ያፌት ፡ ወአጽንዑ ፡ መንግሥተ ፡ ወእሙንቱ ፡ ቀተልዎ ፡ ለዳርዮስ ፡ ንጉሠ ፡ ፋርስ ፡ ወእንስሳ ፡ ራብዕት ፡ ወሕጠት[3] ፡ ለሣልስት ፡ ደቂቀ ፡ ያፌት ፡ ወራብዕት ፡ ደቂቀ ፡ ሴም ፡ ዘእሙንቱ ፡ ደቂቀ ፡ ኤሳው ። እስመ ፡ ርእየ ፡ ዳንኤል ፡ ራዕያቲሆሙ ፡ ለ፬እንስሳ ። ቀዳማይት ፡ ርእየ ፡[4] ደቂቀ ፡ ከመ ፡ ዘርኡ ፡ ለኔብሮድ ፡ ሰብአ ፡ ባቢሎን ፡ ወዝ ፡ ካልእት ፡ ራዕይ ፡ ፪ነገሥ (248, r, 3) ት ፡ ዘመዳይ ፡ ወፋርስ ፡ ዘእሙንቱ ፡ ደቂቀ ፡ ያፌት ፡ ሣልስት ፡ ራዕይ ፡ ዘጽራዕ ፡ አኃዊሆሙ ፡ ለመዳይ ። ወራብዕት ፡ ደቂቀ ፡ ኤሳው ፡ እስመ ፡ ኮኑ ፡ ፍቁራን ፡ ደቂቀ ፡ ያፌት ፡ ወደቂቀ ፡ ሴም ፡ ወተነሥአት ፡ ሥልጣን ፡ እምደቂቀ ፡ ያፌት ፡ ዘይንዕስ ፡ ወተውህበት ፡ ሕግ ፡ ለሴም ፡[5] ዘይልህቅ ፡ ወእስከ ፡ ዮም ፡ ኮነት ፡ ሎቱ ፡ ይእቲ ፡ ሥልጣን ፡ ወእስከ ፡ ለዓለም ፡ ወኢበጽሐት ፡ ተፍጻሜት ፡ ሥልጣኖሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ሴም ፡ ይትሜጠውዋ ፡ ለመንግሥቶሙ ፡ ዘይመጽእ ፡ በሥልጣን ፡ እምውስተ ፡ ደቂቀ ፡ ይሁዳ ፡ አመ ፡ ይመጽእ ፡ በዳግም ፡ ምጽአቱ ። 11. እስመ ፡ በራዕዩ ፡ ለናቡከደነፆር ፡ ዘፈከረ ፡ ሎቱ ፡ ዳንኤል ፡ ወአርአዮ ፡ ለናቡከደነፆር ፡ ምስለ ፡ ዘይቀውም ፡ ቅድሜሁ ፡ ወርእሱ ፡ ለምስል ፡ ዘወርቅ ፡ ጽሩይ ፡ ወእንግድዓሁ ፡ ወእደዊሁ ፡ ዘብሩር ፡ ወእምከርሡ ፡ እስከ ፡ ብር

[1] Ms. ት [2] Ms. ደ [3] Ms. ተ [4] Fortasse ራዕይ [5] Ms. ለ ሕ

ከ፡[ዘ]በርት፡ወቀ፡ያጸ፡ሁ፡ ፡[ወእገሪሁ፡ዘ] ሐፃን፡ወልህኩት ። ወከመገ፡ ርእየ ፡ በሕልም ፡ ናቡከ፡ (248, v, 1) ነፆር ፡ ወፈከረ ፡ ለ፡ት፡ ዳንኤል ። ወይ በሉ፡ ፡ዘራእስ ፡ዘርኢከ ፡ወርቅ ፡ጽሩይ ፡ አንተ ፡ ውእቱ ፡ ለሊከ ። ወበእ ንተ ፡ዘይበሉ፡ ፡አንተ ፡ ውእቱ ፡ ርእሰ ፡ ወርቅ ፡ አላ ፡ ከመ ፡ ትትፈጸም ፡ ላዕለሁ፡ ፡ቃል ፡ዘይቤ ፡ ኤርምያስ ፡ ጽዋዓ ፡ ወርቅ ፡ ይእቲ ፡ ባቢሎን ፡ ው ስተ ፡ እደ ፡ እግዚአብሐር ። ወባቲ ፡ ያሰቲ ፡ ለኵሉ ፡ አሕዛብ ፡ እምወይነ ፡ ዚአሁ ። እስመ ፡ ባቢሎን ፡ ከነት ፡ ርእሰ ፡ ለኵሉ ፡ መንግሥት ፡ በከመ ፡ ጽሐፍ ፡ ቀዳሚ ፡ መንግሥቲ ፡ ለናብሮድ ፡ ባቢሎን ። 12. ወበእንተ ፡ዘይ በ ፡ እንግድዓሁ ፡ ፡[ወእደዊሁ ፡] ዘብሩር ፡ አርአየ ፡ በእንተ ፡ ትንዕስ ፡ መ ንግሥት ፡ዘዳርዮስ ፡ እስመ ፡ በመዳልው ፡ ወሀበ ፡ እግዚአብሐር ፡ መንግ ሥቲ ፡ እስመ ፡ ደለወ ፡ እግዚአብሐር ፡ መንግሥቶ ፡ ለናምሮድ ፡ ወረከበ ፡ ሕዕዕተ ፡ ወበዘሐፀት ፡ ወሀበ ፡ ለዳርዮስ ፡ ወበእንተዝ ፡ ይቤ ፡ ከመ ፡ ተታ ሕተት ፡ መንግሥቲ[1] ። ወበእንተ ፡ዘሐፀት ፡ መንግሥቶመ ፡ ኢረከቡ ፡ ደ ቂቀ ፡ መዳይ ፡ ሥልጣነ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ ምድር ፡ (248, v, 2) ወከርሡሂ ፡ እ ስከ ፡ ብርኩ ፡ ዘብርት ፡ ዘይቤ ፡ መንግሥት ፡ ጣልስት ፡ እንተ ፡ ትነሥእ ፡ ሥልጣነ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ ምድር ፡ ይእቲ ፡ መንግሥቶመ ፡ ለደቂቀ ፡ ዮአን ። ወእመ፡ንቲ ፡ ደቂቀ ፡ ያፈ፡ት ፡ እስመ ፡ ውስተ ፡ መንግሥቲ ፡ እ፡ሁመ ፡ ሞኡ ፡ ደቂቀ ፡ ዮአን ፡ እስመ ፡ መዳይ ፡ ወዮአን ፡ እኃው ፡ እመ፡ንቲ ፡ ደቂ ቀ ፡ ያፈ፡ት ። ወከነ ፡ መዳይ ፡ አብድ ፡ ወስእነ ፡ ዓቂበታ ፡ ለመንግሥት ፡ እ ስመ ፡ መጽአ ፡ ዮአን ፡ እ፡ሁ ፡ ጠቢብ ፡ ወጽ፡ዕ ፡ ወክህለ ፡ ዓቂበታ ፡ ለ መንግሥት ፡ እስመ ፡ ነግሠ ፡ እለ ፡ እስክንድሮስ ፡ ወልደ ፡ ፊልጶስ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ ምድር ። 13. ወበእንተ ፡ዘይቤ ፡ ቀ፡ያጸ፡ሁ ፡ ወእገሪሁ ፡ ለምስል ፡ ዘሐፃን ፡ ይእቲ ፡ መንግሥቲ ፡ ደቂቀ[2] ፡ [ሴም ፡] ዘእመ፡ንቲ ፡ ደቂቀ ፡ ኤሳ ው ፡ዘጸንዓት ፡ መንግሥቶመ ፡ ከመ ፡ ሐፃን ፡ ወይቀጠቅጥ ፡ ወየሐርዕ ። ወ ከመገ ፡ ይእቲ ፡ መንግሥት ፡ ትመው፡ዕ ፡ ወታገርር ፡ ኵሉ ፡ ወፈለጠ ፡ በ እንተ ፡ አፃብዓ ፡ እግር ፡ መንፈቆመ ፡ ዘሐፃን ፡ ወመንፈቆመ፡ሂ ፡ ዘል (248, v, 3) ሕኩት ፡ ወይቤ ፡ ከመገ ፡ ይደመሩ ፡ በዘርኡ ፡ ሰብእ ፡ ወኢ፡ይጠግ ው ፡ ፩ምስለ ፡ ካልኡ ፡ ከመ ፡ ሐፃን ፡ ወልሕክት ፡ ኢ፡ይጠበቁ ። ወነዋ ፡ ዝ አርአያ ፡ በእንተ ፡ መንግሥት ፡ ፈ፡በዕት ፡ እስመ ፡[በ]መንግሥት ፡ ደቂቀ ፡ ኤሳው ፡ ኢ፡ይነግሥ ፡ ወልድ ፡ ሀየንተ ፡ እለ ፡ ይጌብሩ ፡ ምክረ ፡ ወይትከበ ቡ ፡ ደቂቀ ፡ ኤሳው ፡ ውስተ ፡ ሀገሮሙ ፡ ወያነግሡ ፡ አሚሃ ፡ ብእሴ ፡ ጠ ቢበ ፡ ዘይክል ፡ አጽንዖ ፡ መንግሥት ፡ ከመ ፡ ኢ፡ይደሉ ፡ እግዚአብሐር ፡ መንግሥቶመ ፡ ወኢ፡ይትረከብ ፡ ሕዕዕተ ፡ ወኢ፡ይትነሣእ ፡ እምላዕሌሆመ ፡

[1] Ms. ት [2] Ms. ቅ

ከመ ፡ ነሥአ ፡ መንግሥቶሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ናምሮድ ፡ ዕቡይ ፡ ወዝኑር ፡ ወ
ወሀበ ፡ ለደቂቀ ፡ መጸይ ፡ አብድ ፡ ወገዘኩ ፡ ንጉሥ ፡ ዘይነግሥ ፡ ዘርኡ ፡ ወ
ውሉዱ ። ወለገዘኬ ፡ ቀጸማይ ፡ ንጉሥ ፡ ዘያነግሥ ፡ ወያጠፍዕ ፡ ወኢይጠጋ
ዕ ፡ ፀምስለ ፡ ከልኡ ፡ ወበሕቲ ፡ ገንቱሰ ፡ ሰብአ ፡ ተመሰለ ፡ ለልሕኵት ፡
እስመ ፡ ተንገርየ ፡ ለመንግሥት ፡ ተያመ (249, r, 1) ረ ፡ ምስለ ፡ ጉንያ ፡ 5
ሐሚን ፡ ዘይእቲ ፡ መንግሥት ። 14. ወበእልክቱ ፡ መዋዕል ፡ አርአየ ፡ በዘ
ይነግሡ ፡ ነገሥት ፡ ያቀውም ፡ እምላከ ፡ ሰማይ ፡ መንግሥተ ፡ ዘለዓለም ፡
ዘኢየኃልቅ ፡ ወኢይበሊ ፡ ዝውእቱ ፡ መንግሥተ ፡ ክርስቶስ ፡ ወበምጽአ
ተ ፡ ዚአሁ ፡ ተፈጸመ ፡ ራብዕት ፡ መንግሥት ፡ በከመ ፡ አቅደምነ ፡ ነጊሮ
ተነ ፡ ነቢይ ፡ ርኢኩ ፡ ዕብነ ፡ ዘተመትረ ፡ በእደ ፡ ሰብእ ፡ ወጐደጎዶ ፡ ለም 10
ስል ፡ እግሮ ፡ ዘሐሚን ፡ ወዘልሕክት ፡ ወቀጥቀጠቶ ፡ በሐቲ ፡ ወኢይበል ፡
ጐደጎዶ ፡ ዲበ ፡ ርእሱ ፡ ለምስል ፡ ወኢዲበ ፡ እንግድዓሁ ፡ ወኢላዕለ ፡ እ
ደዊሁ ፡ ወኢላዕለ ፡ ከርሡ ፡ ዘእንበለ ፡ ላዕለ ፡ እግሩ ። እስመ ፡ እምዝለን
ታሁ ፡ ለምስል ፡ እግሮ ፡ ረክበት ፡ ዕብን ፡ ወደኃራይ ፡ ቃለ ፡ ይብል ፡ ይት
ኃረሰ ፡ ኀቡረ ፡ ሐሚን ፡ ወብርት ፡ ወብሩር ፡ ወወርቅ ፡ እምደኀረሠሙ ፡ እ 15
ስከ ፡ አመ ፡ ይመጽእ ፡ እግዚእነ ፡ ክርስቶስ ፡ ይሥዓራ ፡ ለራብዕት ፡ መን
ግሥት ። ወ (249, r, 2) አሜሃ ፡ ይትኃረሰ ፡ ዝሉ ፡ ምስል ፡ እስመ ፡ ምስለ ፡
ተሰምየት ፡ ዝላ ፡ ዓለም ፡ ወርእሱ ፡ ናቡከደነፆር ፡ ወእንግድዓሁ ፡ ወእደ
ዊሁ ፡ ንጉሥ ፡ መጸይ ፡ ወሩርስ ፡ ወ[ከርሡ ፡ ወብርኩ ፡] ንጉሥ ፡ ዕርዕ ፡ ወ
ቀኒያጺሁ ፡ ወእግሩ ፡ መንግሥት ፡ ደቂቀ ፡ ኤሳው ፡ ወእብን ፡ እንተ ፡ ኃረ 20
ፀቶ ፡ ወጐደጎዶ ፡ ለምስል ፡ ወመልዓት ፡ እምኔሁ ፡ ዝሉ ፡ ምድረ ፡ መን
ግሥቲ ፡ ለንጉሥ ፡ ለእግዚእነ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘሠዓረ ፡ መንግሥተገዝ ፡ ዓለ
ም ። ወወዕቲ ፡ ይመልክ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ። 15. ወዓዲ ፡ ስማዕ ፡ በእንተ ፡
ፀእንስሳ ፡ ዘርእየ ፡ ዳንኤል ፡ እንዘ ፡ ይወዕኡ ፡ እምባሕር ፡ በበዚአሆሙ ፡
አርአያሆሙ ፡ አፈቲ ፡ ምስለ ፡ ከልእታ ፡ ኢተተማሰል ፡ ወከመገዝ ፡ ራዕያ 25
ቲሆሙ ፡ ርእየ ፡ ቀጸሚት ፡ በአምሳለ ፡ እንበሳ ። ወክነፊሃ ፡ ከመ ፡ ንስር ፡
ወርኢኩ ፡ ከመ ፡ ተነግፈ ፡ ክነፊሃ ፡ ወበእገሪሃ ፡ ቆመት ፡ ከመ ፡ ሰብእ ፡ ወ
ልበ ፡ ሰብእ ፡ ተውህባ ። ፀእንስሳ ፡ ርእየኃ ፡ በአምሳለ ፡ ድብ ። ወቆመት ፡
ለአሐ (249, r, 3) ቲ ፡ ገጽ ፡ ከመ ፡ ፫ኆዕመ ፡ ገቦ ፡ አኀዘት ፡ በማዕከለ ፡ ክነፊ
ሃ ። ጣልስት ፡ እንስሳ ፡ በአምሳለ ፡ ነምር ። ወበቲ ፡ ላዕሌሃ ፡ ፀክንፈ ፡ ወ[ፀ] 30
አርእስቲሃኒ ። ወራብዕት ፡ እንስሳ ፡ ግርምት ፡ ወጽንዕት ፡ ኃያላይት ፡ ፈድ
ፋደ ፡ ወስነኒሃ ፡ ዓበይት ፡ ተበልዕ ፡ ወተኀርጽ ፡ ወዘአትረፈት ፡ ትክይድ ፡
ዲበ ፡ ምድር ። ወበሐር ፡ ዓቢይ ፡ ክዕበ ፡ ዘርእየ ፡ ዳንኤል ፡ ዓለም ፡ ወእ

---

1 Ms. እንስሳ

ተ፡ ወእለ፡ ፀእንስሳ፡ ፀነገሥት፡ እመ·ንቲ፡ በከመ፡ ይቤ፡ ቀዳሚ ። 16. ወ
እንስሳ፡ ቀዳማይት፡ እንተ፡ በአምሳለ፡ አንበሳ[1]፡ ዘይቤ፡ ወክነፊሃ፡ ዘንስ
ር፡ መንግሥተ፡ ባቢሎን፡ ይእቲ፡ ዘተመሰለት፡ አንበሳ፡ በከመ፡ ይቤ፡
ኤርምያስ፡ ነቢይ፡ በግዕ፡ እንተ፡ ተረስዓት፡ ቤተ፡ እስራኤል፡ ወአናብ
5 ስት፡ በልዕዋ፡ ቀዳማይ፡ በልዓ፡ ንጉሥ፡ ነነዌ፡ አቶር፡ ወደኃራይ፡ ናበ·
ከደነፆር፡ ንጉሥ፡ ባቢሎን፡ ወአፈድፈደ፡ በሊዓ፡ ናበ·ከደነፆር፡ ወአንበ
ሳ፡ ሰመዮ·፡ ኤርምያስ፡ ነቢይ ። ወይቤ፡ ክነፈ፡ ንስር፡ ቦቱ፡ ወነዋ፡ በክ
መ፡ ጽሐ· (249, v, 1) ፍ፡ ከመዝ፡ እስከ፡ አመ፡ ይወፅእ፡ ናበ·ከደነፆር፡ ገዳ
መ፡ በቄሎ፡ ክነፈ፡ ከመ፡ ንስር፡ እስመ፡ ይቤ፡ ርኢኩ·፡ ከመ፡ ተመል
10 ሐ·፡ ክነፈሃ፡ ወበእግራ·፡ ቆመት፡ ከመ፡ ሰብእ፡ ወልበ፡ ሰብእ፡ ተውህበ፡
ወቀዳሚሃ፡ ይብል፡ በራዕይ፡ ካዕበ፡ ምስለ፡ አስተማሰሎ፡ ነቢይ፡ በወር
ቅ፡ ቀይሕ፡ ዘክበ·ር፡ እምኩሉ·፡ ጥሪት፡ ዘሀሎ፡ ውስተ፡ ዓለም፡ ወበአ
ምሳለ፡ እንስሳሂ[2]፡ አስተማሰሎ፡ አንበሳ፡ ፈድፋደ፡ ጽኑዕ፡ እምኩሉ·፡
አራዊት፡ ወዓዲ፡ አስተማሰሎ፡ በንስር፡ ዘክበ·ር፡ ወጽኑዕ፡ እምኩሉ·፡
15 አዕዋፍ፡ በከመ፡ ጽሐ·ፍ፡ ተፈጸመ፡ ላዕሌሁ·፡ ለናበ·ከደነፆር፡ ወይብል፡
ዓዲ፡ በእንቲአሁ፡ እግዚእነ፡ ወደይኩ·፡ አርዐ·ት፡ ሐሚን፡ ውስተ፡ ክሳደ·
ከ፡ ኩ·ለ·መ·፡ አሕዛብ፡ ከመ፡ ይትቀነዩ፡ ለ·ቱ፡ ለንጉሥ፡ ባቢሎን፡ ፍ·ዓ
መተ ። ወከማሁ፡ እንስሳ፡ ገዳም፡ ወአዕዋፈ፡ ሰማይ፡ ወሀብኩ·፡ ከመ፡ ይ
ትቀነዩ፡ ለ·ቱ ። ወአመ፡ ንጉሥ፡ በአርአያ፡ ርእሰ፡ ወርቅ፡ ተቀንዩ፡ ለ·ቱ፡
20 ኩ· (249, v, 2) ለ·መ·፡ አሕዛብ፡ ከመ፡ ለንጉሥ፡ ወአመ፡ መጽአ፡ ውስተ፡
ገዳም፡ ፈርሀዎ፡ ኩ·ለ·መ·፡ አራዊት፡ ከመ፡ አንበሳ፡ ወአመ፡ ይከውን፡
ፀንሩ፡ ከመ፡ ንስር፡ ፈርሀዎ፡ ኩ·ለ·መ·፡ አዕዋፈ፡ ሰማይ፡ ከመ፡ ለንስ
ር፡ አመ፡ ተዓበየ፡ ልቡ· ። ወአ፡ያእመረ፡ ከመ፡ እም·ነበ፡ እግዚአብሔር፡
ሥልጣኑ፡ ተሥዕረተ፡ ዝኩ፡ አርዐ·ት፡ ዘሐሚን፡ እምክሳደ፡ ሕዝብ፡ አመ፡
25 ወዕአ፡ ውስተ፡ ገዳም፡ ኮነ፡ ከመ፡ እንስሳ፡ ወሀየንተ፡ ልበ፡ ንጉሥ፡ ተ
ውህበ፡ ልበ፡ አንበሳ[1]፡ አመ፡ ተዓበየ፡ ላዕለ፡ አራዊት፡ ተንሥአ፡ እም
ላዕሌሁ·፡ ልበ፡ እንስሳ፡ ወተውህበ፡ ልበ፡ ዖፍ፡ ወአመ፡ ይበቍሎ፡ ክን
ፈ፡ ከመ፡ ንስር፡ ተዓበየ፡ ላዕለ፡ ዖፍ፡ ወተመልሐ፡ ክነፈሁ፡ ወተውህ
በ፡ ልበ፡ ፈራሀ፡ ወአመ፡ ጠየቀ፡ ከመ፡ ሥሉጥ፡ ውእቱ፡ ልዑል፡ በኩ·
30 ሉ·፡ መንግሥተ፡ ዓለም፡ ወለዘፈተወ፡ ይሁቦ፡ አሜሃ፡ ገብአ፡ ልቡ·፡ ወ
አ·ነዘ፡ ይስብሐ፡ ከመ፡ ሰብእ ። 17. ወከልእትሂ፡ እን (249, v, 3) ስሳ፡ ዘርእ
የ፡ በአምሳለ፡ ድ·ብ፡ ዘቆመ፡ በፀገጽ፡ እስመ፡ አመ፡ ቆመት፡ መንግሥ
ት፡ መዳያ፡ ወዘፋርስ፡ በብሔረ፡ ጽባሕ ። ወዘሂ፡ ዓፅመ፡ ገበ፡ ውስተ፡

[1] Ms. እንስሳ [2] Ms. አንበሳሂ

አፋሃ ፡ ወአርአያ ፡ ዝኩ ፡ በግዕ ፡ ዘወግዓ ፡ ለዓረብ ፡ ወለደቡብ ፡ ወለሰሜ
ን ፡ እሉ ፡ ፫ነፋሳተ ፡ ሰማይ ፡ ወይእኅዝ ፡ ወይወግዕ ፡ በአርአያ ፡ ፫ዓዕመ ፡
ገቦ ፡ ዘሀሎ ፡ ውስተ ፡ አፈ ፡ ድብ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ መጽአ ፡ ሐርጌ ፡ እምው
ስተ ፡ ዓረብ ፡ ወጐድዖ ፡ ለበግዕ ፡ ወ[አ]ውዕአ ፡ ፫ዓዕመ ፡ ገቦ ፡ እምአፋሁ ።
18. ወሣልስትሂ ፡ እንስሳ ፡ ዘይቤ ፡ በአምሳለ ፡ ነምር ፡ እንተ ፡ ባቲ ፡ ፬ክን
ፈ ፡ ወ፬አርእስቲሃ ፡ ዛቲ ፡ ይእቲ ፡ ሣልስት ፡ እንስሳ ፡ እንተ ፡ ኮነት ፡ መን
ግሥቱ ፡ ለእለ ፡ እስክንድሮስ ፡ መቅደናይ ። ወኮነ ፡ ቀናኢ ፡ ከመ ፡ ነምር ፡
ወበእንተ ፡ ፬ክንፍ ፡ ወ፬ርእስ ፡ ዘባቲ ፡ በእንተ ፡ ዘኃደገ ፡ መንግሥቶ ፡ ፬
አርካኒሁ ፡ አመ ፡ ይፀብዕ ፡ ወይቀትል ፡ ዳርዮስ ፡ ንጉሠ ፡ ፋርስ ፡ ወነግሠ ፡
እለ ፡ እስክንድሮስ ፡ በህየ ፡ ህየንቴሁ ፡ ለዳርዮስ ። 19. ወበእንተ ፡ (250, r, 1)
ራብዕትሂ ፡ እንስሳ ፡ ዘይቤ ፡ ግርምት ፡ ወኃያልት ፡ ወጽንዕት ፡ ፈድፋደ ፡
ወትበልዕ ፡ ወተኃርዕ ፡ ወዘተርፋ ፡ ትከይድ ፡ በእገሪሃ ፡ ዘይእቲ ፡ መንግሥ
ቶሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ኤሳው ፡ እስከ ፡ አመ ፡ ነግሠ ፡ እለ ፡ እስክንድሮስ ፡ ኮነ ፡
መንግሥታ ፡ ለዕርዕ ፡ እስመ ፡ እለ ፡ እስክንድሮስ ፡ ጽራዓይ ፡ ውእቱ ፡ ወላዕሌ
ሁ ፡ ኮነ ፡ አርአያሃ ፡ ለሣልስት ፡ እንስሳ ። ፩ኮነ ፡[1] ፍካሬሆሙ ፡ ለሣልስት ፡
ወለራብዕት ፡ ወነግሠ ፡ እለ ፡ እስክንድሮስ ፡ ፲ወ፪ዓመተ ። ወኮኑ ፡ ነገሥ
ተ ፡ ዕርዕ ፡ እምድኅረ ፡ እለ ፡ እስክንድሮስ ፡ ፲ወ፬ ፡ ወኮነ ፡ ክራማቲሆሙ ፡
፪፻፷ወ፱ ፡ ወአምሳሊቆስ ፡ ኒቃሮኖስ ፡ እስከ ፡ መንግሥቱ ፡ ለፔጠሌምዮስ ፡
እስከ ፡ ኮነ ፡ ቄሳርስ ፡ በመዋዕሊሁ ፡ ለአውግስጢስ ፡ እስከ ፡ መንግሥቱ ፡
ለፒልጶስ ፡ ፳ወ፯ ቄሳር ፡ ወኮነ ፡ ክራማቲሆሙ ፡ ፪፻፺ወ፫ ፡ ወዘስርያኖስ ፡
፲ወ፰ ክረምተ ። 20. እስመ ፡ ዳንኤል ፡ ይቤ ፡ ሐለምኩ ፡[2] በእንተ ፡
፲ አቅርንት ፡ ዘርኢኩ ፡ ውስተ ፡ ርእሰ ፡ እንስሳ ፡ እስመ ፡ (250, r, 2) እ
ሙንቱ ፡ ፲ አቅርንት ፡ ፲ ነገሥት ፡ እለ ፡ ነግሡ ፡ በውእቱ ፡ መዋዕል ፡
እስከ ፡ አመ ፡ መንግሥቱ ፡ ለእንጢዮኮስ ። ወበእንተ ፡ ዘይቤ ፡ ተንሥአት ፡
ቀርን ፡ ንስቲት ፡ በማዕከሌሆሙ ፡ ለ፲አቅርንት ፡ ወ፫ወድቁ ፡ እምቅድሜሃ ፡
እስመ ፡ ነግሠ ፡ እንጢዮኮስ ፡ ወአግረረ ፡ ፫ነገሥተ ፡ ወተዓበየ ፡ ላዕለ ፡ ቅ
ዱሳን ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ወአርኰሰ ፡ ቤተ ፡ መቅደስ ፡ ወሠዓረ ፡ መሥዋዕተ ፡
ወቍርባናተ ፡ ዘመነ ፡ ወንፍቃ ፡ ዘመን ፡ ወኮነ ፡ ክራማቲሁ ፡ ፲ዓመተ ፡ ወ
ንፍቃ ፡ ወአብአ ፡ ዝሙተ ፡ [በ]ቤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ በዓላተ ፡ ዘበሒፍ ፡[3]
ዘበሕግ ፡ ወቀተለ ፡ ብዙኃነ ፡ ሰብአ ፡ ጻድቃነ ፡ ወመጠወ ፡ ሥጋሆሙ ፡ ለ
አዕዋፈ ፡ ሰማይ ፡ ወለአራዊተ ፡ ገዳም ። ወተፈጸመ ፡ በውእቶን ፡ መዋዕ
ል ፡ ቃል ፡ ዘይቤ ፡ ዳዊት ፡ በዘ፸ወ፯ መዝሙር ። እግዚኦ ፡ ቦኡ ፡ አሕዛብ ፡
ውስተ ፡ ርስትከ ፡ ወአርኰሱ ፡ ጽርሐ ፡ መቅደስ ፡ ወረሰይዋ ፡ ለኢየሩሳሌም ፡

---

[1] Ms. ኪ. [2] Ms. ሐ´ ይ´ [3] ዘበሒፍ delendum esse videtur

ከ[መ፡]ልገ፡ ዓቃቤ ፡ ቀምሐ ፡ ወረሰዩ ፡ አብድንቲ (250, r, 3) ሆመ፡ ለአግ
ብርቲከ ፡ መልአ ፡ ለአዕዋፈ ፡ ሰማይ ። ወሥጋሆመኒ ፡ ለጸድቃኒከ ፡ ለአራ
ዊተ ፡ ገዳም ። ወከዓወ ፡ ደሞመ ፡ ከመ ፡ ማይ ፡ ዓውዳ ፡ ለኢየሩሳሌም ። ወ
ኃጥኡ ፡ ዘይቀብሮሙ ። ወገዘ ፡ ተፈጸመ ፡ በውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ወቀተሉ ፡
ብእሴ ፡ ልሒቀ ፡ ፍጹመ ፡ መዋዕል ፡ አልዓዘር ። ወደቂቃ ፡ ለብዕዕት ፡ ሳም
ራዊት ፡ ፫ አመ ፡ ይሁዳ ፡ ወእኃዊሁ ፡ ይትቃተሉ ፡ በእንተ ፡ ሕገበሙ ፡ ወ
የኃድሩ ፡ ውስተ ፡ አጽዋን ። ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ገብረ ፡ ቀርነ ፡ ቀትል ፡
ምስለ ፡ ቅዱሳን ፡ ወክህለት ፡ ተባዕሶ ፡ ወነበበ ፡ አንጠዩኮስ ፡ ብእሲ ፡ እኩ
ይ ፡ ቃለ ፡ ላዕለ ፡ ልዑል ፡ ወወለጠ ፡ አዝማነ ፡ ወሜጠ ፡ ሥርዓተ ፡ አብር
ሃም ፡ ወሠዓረ ፡ ሰንበታተ ፡ ዕረፍታተ ፡ ወአዘዘ ፡ ትእዛዘ ፡ ላዕለ ፡ አይሁድ ፡
ከመ ፡ ኢይትገበሩ ፡ ወበእንተዝ ፡ ይቤ ፡ ወሐለየ ፡ ከመ ፡ ይወልጥ ፡ አዝ
ማነ ፡ ወሕገ ፡ ወሥርዓተ ፡ ወተውህበ ፡ ውስተ ፡ እዴሁ ፡ እስከ ፡ አዝማን ፡
ወዘመን ፡ ወመንፈቀ ፡ ዘ (250, v, r) መን ፡ ዘውእቱ ፡ ሰበዕ ፡ ወመንፈቀ ፡ ሰ
በዕ ። ወከነ ፡ ክራማቲሁ ፡ ፲ዓመተ ፡ ወንፍቃ ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ ዳንኤል ፡ ካ
ዕበ ፡ ነበረ ፡ መኰንን ፡ ወሥልጣኖ ፡ ነሥአ ፡ ወያማስኖ ፡ ወይስዕሮ ፡ እስከ ፡
ተሐልቅ ፡ እስመ ፡ በጽሐ ፡ ዅነኔ ፡ ለእንጠዩኮስ ፡ እምሰማይ ፡ ወተመንደበ ፡
በሕማም ፡ እኩይ ፡ ወሜኣ ፡ ወእምእከየ ፡ ዜናሁ ፡ ኢይቀርብ ፡ ሰብእ ፡ ነቤ
ሁ ፡ ወዕዒያት ፡ ይወጽእ ፡ እምኔሁ ፡ ወይበልዖ ፡ ሥጋሁ ፡ በእንተ ፡ ዘአመ
ንደበ ፡ ዕዒያተ ፡ ያዕቆብ ፡ ወባአ ፡ ሥጋሁ ፡ በሕይወቱ ፡ በከመ ፡ አዒአ ፡ አ
ብደንተ ፡ ደቂቀ ፡ እስራኤል ፡ ወተቀብረ ። ወተርእየ ፡ ርኩሱ ፡ በቅድመ ፡
አዕይንቲሁ ፡ በከመ ፡ አርኰሰ ፡ ቤተ ፡ መቅደሰ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወጸለ
የ ፡ ወኢሰምዖ ፡ እግዚአብሔር ፡ በከመ ፡ ኢሰምዓ ፡ ነገሮመ ፡ ለጸድቃን ፡
እለ ፡ ቀተለ ። ወጸሐፈ ፡ መጽሐፈ ፡ ወፈነወ ፡ ለአይሁድ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡
ፍቁራንየ ፡ ወኢተሠላሎ ፡ እግዚአብሔር ፡ በውእቱ ፡ (250, v, 2) ምንዳቤ ፡
ሞተ ። 21. በከመ ፡ ይብል ፡ ካዕበ ፡ በዳንኤል ፡ ይትሜጠው ፡ መንግሥ
ተ ፡ ሥልጣኑ ፡ ለልዑል ፡ ወምንተ ፡ ንብል ፡ በእንተዝ ፡ ከነ ፡ ዘተመጠዉ ፡
ደቂቀ ፡ እስራኤል ፡ መንግሥተ ፡ ሐሰ ። ወበነ ፡ ሕዝበ ፡ ዘመጽአ ፡ በደመ
ና ፡ ሰማይ ፡ ወዘሂ ፡ ኃለፈቶመ ፡ ይቤ ፡ እስመ ፡ ላዕሌሆመ ፡ ኤርምያስ ፡ ነ
ቢይ ፡ ብሩረ ፡ ምኑን ፡ ሰመየ፡መ ፡ በእንተ ፡ ዘመነኖመ ፡ እግዚአብሔር ፡
ወከዕበ ፡ ይብል ፡ ኢይደግም ፡ መይጠዩ ። ወዓዲ ፡ ኢሳይያስ ፡ ይብል ፡ በ
እንቲአሆመ ፡ ጎልፍ ፡ ወባእ ፡ እምህየ ። ወዓዲ ፡ ርኩስ ፡ ኢትቅረብ ፡ ወበ
እንተ ፡ ቅዱሳን ፡ ልዑል ፡ ከመዝ ፡ ይቤ ፡ በእንቲአሆመ ፡ እስመ ፡ ለዓለ
መ ፡ ዓለም ፡ ይወርስዋ ፡ ለመንግሥት ፡ እስመ ፡ አዕረፉ ፡ እንዘ ፡ ጋዳ ፡ ኢ
ያገብኡ ፡ ወኢለመኑኒ ፡ እምደኃረ ፡ ሞተ ፡ እንጠዩኮስ ፡ እስከ ፡ ፈጸመ ፡
፲ወ፪ሰበዓ ። ወመጽአ ፡ ወልደ ፡ ዕጓለ ፡ እመሕያው ፡ ከመ ፡ ያግዕዘሙ ፡

ወያስተጋብኦሙ ፡ ወኢትመጠው (250, v, 3) ዎ ፡ ወመጽአ ፡ ይንሣእ ፡ ፍሬ ፡ ወኢወሀብዎ ፡ እስመ ፡ ዓፀደ ፡ ወይኖሙ ፡ ከመ ፡ ዓፀደ ፡ ወይነ ፡ ሰዶም ፡ ወሐረጎሙኒ ፡[1] እምነ ፡ ገሞራ ። ወወይኖሙኒ ፡ በቈለ ፡ ሦከ ፡ ወፍሬሁኒ ፡ መሪር ፡ ወይኖሙኒ ፡ ብሒእ ፡ እስመ ፡ ሦክ ፡ ኢይደክም ፡ ወብሒእኒ ፡ ኢይከውን ፡ ወይነ ፡ ወመሪር ፡ ኢይከውን ፡ ጥዑመ ። 22. እስመ ፡ ተነብዮ ፡ አቅደመ ፡ ኢሳይያስ ፡ ነቢይ ፡ በእንቲአሆሙ ፡ ወይቤ ፡ ሰብአ ፡ ይሁዳ ፡ ወእለ ፡ የኃድሩ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ እለ ፡ ተተክለ ፡ ዲቤሆሙ ፡ ተክል ፡ ሐዲስ ፡ ወፍቅርት ፡ እስመ ፡ እሙንቱ ፡ መኳንንት ፡ እለ ፡ ይነብሩ ፡ ዲበ ፡ ፲ወ፪መናብርት ፡ ወይኬንኑ ፡ ፲ወ፪ሕዝበ ፡ እስራኤል ። ወከመዝ ፡ ይቤሎሙ ፡ ለመኳንንት ፡ ኰንኑ ፡ ማዕከሌየ ፡ ወማዕከለ ፡ ዓፀደ ፡ ወይን ፡ ምንትኑ ፡ መፍትው ፡ ንግበር ፡ ላቲ ፡ ለዛዓፀደ ፡ ወይን ። ወኢገበርኩ ፡ ኦመኳንንት ፡[2] ነዋ ፡ ተክለ ፡ ሠናየ ፡ ተከልክዋ ፡ ወኮነት ፡ ተክለ ፡ ነኪረ ፡ ወሐረፅክዋ ፡[3] ለመላእክተ ፡ ሰማይ ፡ ወሐነፅኩ ፡ (251, r, 1) ማኅፈደ ፡ ቤተ ፡ ቅዱሰ ፡ ወአክረይኩ ፡ ምክያደ ፡ ማዕምቀ ፡ ካህናት ፡ ወአውረድኩ ፡ ዝናመ ፡ ቃለ ፡ ነቢያት ፡ ወሐረፅክዋ ፡ ወአንጻሕክዋ ፡ እምግብሮሙ ፡ ለደቂቀ ፡ አሞሬዎን ፡ ወተሰፈውኩ ፡ ይፍረይ ፡ ላዕሌሃ ፡ ቀምሕ ፡ ሠናይ ፡ ወፈረየት ፡ ኃጢአተ ፡ ወአበሳ ፡ ወጸናሕኩ ፡ ለጽድቅ ፡ ወኮነኒ ፡ ገዓረ ። ወይእዜኒ ፡ ስምዑ ፡ አንትሙ ፡ መኳንንት ፡ ዘእሬስያ ፡ ለዛዓፀደ ፡ ወይን ፡ እነሥቶ ፡ ለሐፁራ ፡ ወትከውን ፡ ምክያደ ፡ ለአሕዛብ ፡ ወእሤርዎ ፡ ለማኅፈዳ ፡ ወትከውን ፡ ለበርበር ፡ ወእሬስያ ፡ መዝበረ ፡[4] ወበእንተ ፡ አበሳሃ ፡ ወኢይርሕሳ ፡ ወኢይምሕዋ ፡ ወትከውን ፡ ኦመ ፡ ወሦከ ፡ ወእኤዝዝ ፡ ደመና ፡ ከመ ፡ ኢይዝነም ፡ ላዕሌሃ ፡ ወይርሐቁ ፡ እምኔሃ ፡ መላእክተ ፡ እግዚአብሔር ፡ እለ ፡ የሐርፅዋ ፡ ለዓፀደ ፡ ወይን ፡ ወትትነሠት ፡ ማኅፈዶሙ ፡ ረያም ፡ ወትወድቅ ፡ ምክያዶሙ ፡ በእንተ[ዘ] ፡ ኢነጽሑ ፡ ኃጢአቶሙ ። ወይቤ ፡ ሕዝቅኤል ፡ ነቢይ ፡ አ (251, r, 2) ልባቲ ፡ ነውር ፡ ለዓፀደ ፡ ወይን ፡ አልባቲ ፡ ዘበቍዓት ፡ ወይእዜኒ ፡ እምዘ ፡ በልዓት ፡ እሳት ፡ ፈድፋደ ፡ ኢትበቍዕ ፡ እስመ ፡ ፬ዓፅቀ ፡ በልዓታ ፡ እሳት ፡ ወእንተ ፡ ውሥጥሂ ፡ አማሰነታ ፡ ፬መንግሥታ ፡ ወዝኒ ፡ ዘአማሰነ ፡ እንተ ፡ ውሥጣ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ይእቲ ፡ ዘፈነወ ፡ ላዕሌሃ ፡ እግዚአብሔር ፡ ብዙኅ ፡ ነቢያተ ፡ ወቀተለቶሙ ፡ ወፍሬ ፡ ኢፈነወት ፡ ለባዕለ ፡ ዓፀደ ፡ ወይን ። ወእምድኅረ ፡ ነቢያት ፡ ፈነወ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወልደ ፡ ከመ ፡ ይንሣእ ፡ እምኀቤሃ ፡ ፍሬ ። ወይሰድ ፡ ለዘፈነዎ ፡ ወተፈሥሑ ፡ ውእቶሙ ፡ ወአኀዝዎ ፡ ወአውፅእዎ ፡ አፍአ ፡ እምዓፀደ ፡ ወይን ፡ ወቀተልዎ ፡ ወወደዩ ፡ ቅትራተ ፡ ውስተ ፡ እደዊሁ ፡ ወርኅበ ፡ ወሰአሎሙ ፡ መብልዓ ፡ ሐሞተ ፡

[1] Ms. ኀ [2] Ms. እ [3] Lege ፀር [4] Ms. ም

ወሀብዎ ፡ እምፍሬ ፡ ዓፀደ ፡ ወይኖሙ ። ወካዕበ ፡ ፀምዓ ፡ ወሰአሎሙ ፡ ያስ
ትየዎ ፡ ወብሒአ ፡ መጠውዎ ፡ ወዓበየ ፡ ሰትየ ፡ ወፀፈሩ[1] ፡ አክሊለ ፡ ሦክ ፡
እምዓፀደ ፡ ወይኖሙ ። ወአን (251, r, 3) በሩ ፡ ዲበ ፡ ርእሱ ፡ ለበዓለ ፡ ዓፀደ ፡
ወይን ፡ ወእምአመ ፡ ርእየሙ ፡ ከመ ፡ ጎሡም ፡ ፍሬሃ ፡ ለዓፀደ ፡ ወይን ፡
ሠረዋ ፡ ወአወዓያ ፡ በእሳት ፡ ወተከለ ፡ ዲቤሃ ፡ ክልአ ፡ ዓፀደ ፡ ወይን ፡ ሠ
ናየ ፡ እንተ ፡ ትሀብ ፡ ፍሬሃ ፡ ወታስተፈሥሐ ፡ ለበዓለ ፡ ዓፀደ ፡ ወይን ።
ወገዚኒ ፡ ዓፀደ ፡ ወይን ፡ ክርስቶስ ፡ ውእቱ ፡ ወአበሁ ፡ ዓቃቢሁ ፡ ወሐረጋ
ሂ ፡ ለወይን ፡ እለ ፡ ይሰትዩ ፡ እምጽዋዓ ፡ ዚአሁ ፡ እመንቲ ። ወይእዜኒ ፡
ወሀበሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ኤሳው ፡ ከመ ፡ ይዕቀቡ ፡ ኪያሃ ፡ ዓፀደ ፡ ወይን ፡ እስ
ከ ፡ ይገብእ ፡ በዳግም ፡ ምጽአቲ ፡ በስብሐቲ ፡ አመ ፡ ተሐደሰ ፡ ዓለም ፡ ወ
የዓቅብዋ ፡ ደቂቀ ፡ ኤሳው ፡ ለመንግሥት ፡ እስከ ፡ ይመጽእ ፡ ወሀቤሆሙ ።
23. ለመንግሥት ፡ ዘለዓለም ፡ ይወርሱ ፡ ቅዱሳን ፡ ሰብእ ፡ እለ ፡ ተኀርዩ ፡
ህየንቲሆሙ ፡ ለእሉ ፡ ኃጥአን ፡ ወአቅንዕዎሙ ፡ በዘኢኮነ ፡ ሕገበ ፡ ወአ
ምዕየዎሙ ፡ በሕዝብ ፡ በዘኢይሌብዉ ፡ ወግዕዘ ፡ ቦቲ ፡ ቅዱሳን ፡ ወአማን ፡
ነዋ ፡ ኵሉ[ሙ] ፡ ስዩማን ፡ እለ ፡ ኃ (251, v, 1) ረየ ፡ እግዚአብሔር ፡ ግዑዛ
ን ፡ እምግብረ ፡ ነገሥት ፡ ወመኳንንት ። ወለደቂቀ ፡ ይሁዳ ፡ ረሰዮሙ ፡ እግ
ዚአብሔር ፡ አግብርተ ፡ ውስተ ፡ እደ ፡ ኵሉ ፡ አሕዛብ ፡ እስመ ፡ ከመዝ ፡
ይቤ ፡ ላዕለ ፡ ቅዱሳን ፡ ከመ ፡ ይወርሱ ፡ ለመንግሥት ፡ ዘመትሕተ ፡ ሰማ
ይ ፡ ወለእመ ፡ ይቤሉ ፡ አይሁድ ፡ በእንቲአነ ፡ ይቤሉ ፡ ዛተ ፡ ቃለ ፡ ለምን
ት ፡ ረሰዮሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ አግብርተ ፡ ውስተ ፡ እደ ፡ ኵሉ ፡ አሕዛብ ፡
ወለእመ ፡ ይቤሉ ፡ ካዕበ ፡ ኢበጽሐ ፡ ጊዜሁ ። ወእምይእዜ ፡ ካዕበ ፡ ይከው
ን ፡ የሐስው ፡ እስመ ፡ ተትወሀብ ፡ መንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ወምድር ፡ ለዕ
ኃለ ፡ እመሕያው ፡ እስመ ፡ ጽሑፋን ፡ እመንቲ ፡ ደቂቀ ፡ መንግሥት ፡ ወ
ተመጠወ ፡ ግዕዛኖሙ ፡ በገዘ ፡ ዓለም ፡ እመንቲ ፡ ለክርስቶስ ፡ ከመ ፡ አመ ፡
ይመጽእ ፡ ዘይስዕሮሙ ፡ ለነገሥት ፡ ዘእንበለ ፡ ዓመት ፡ ከመ ፡ ይምጻእ ፡ ላ
ዕሌሆሙ ፡ እስመ ፡ አመ ፡ ይመጽእ ፡ በዳግም ፡ ምጽአቲ ፡ ዘለቲ ፡ መንግ
ሥ (251, v, 2) ት ፡ ወኪያሁ ፡ ይዐንሑ ፡ ኵሎሙ ፡ አሕዛብ ፡ ይነሥአ ፡ ለመ
ንግሥት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ ወኢየሐልቅ ፡ መንግሥቲ ፡ ለዓለም ፡ እስመ ፡
መንግሥቲ ፡ እምዓለም ፡ ውእቱ ። 24. እስመ ፡ እማርያ ፡ ተወህበ ፡ መንግ
ሥት ፡ ለደቂቀ ፡ ያዕቆብ ። ወአግረረ ፡ ለሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ኤሳው ፡ በከመ ፡
ይቤሎ ፡ ይስሐቅ ፡ ለኤሳው ፡ ለእኁከ ፡ ተቀነይ ፡ ወእስመ ፡ ስእኑ ፡ ዓቂበ ፡
መንግሥቶሙ ፡ ደቂቀ ፡ ያዕቆብ ፡ ነሥአ ፡ እምላዕሌሆሙ ፡ ወወሀበ ፡ ለደ
ቂቀ ፡ ኤሳው ፡ [እስከ ፡] ይመጽእ ፡ ክርስቶስ ፡ በተፍጻሜት ፡ ዓለም ። ወያ

[1] Ms. ወፀረፈ.

ገብኡ ፡ ለ"ቱ ፡ ማኅበን ፡ ዘአማኅፀኖ" ፡ ወኢ"ያማስኑ ፡ ዘአማኅፀኖ" ፡ ወ
ይትቀነዩ ፡ ለ"ቱ ፡ ለዓቃቤ ፡ መንግሥት ፡ ለክርስቶስ ፡ ለዘለ"ቱ ፡ ይግኒ ፡ ኵ
ሉ ፡ ወዘመንግሥቶ" ፡ ዘትፈኢ ፡ ለያቂቀ ፡[1] ኤሳው ። ወኢ"ትትመዋዕ ፡
በእያ ፡ ኃይለ ፡ ዐር ፡ ብዙኅ ፡ እለ ፡ ይፈትዉ ፡ ይዕረጉ ፡ ላዕሌሃ ፡ ወኢ"ይት
ናፈቁ ፡ እምኔሃ ፡ ወበእንተ ፡ ዘኢ"ትትመዋዕ ፡ ይእቲ ፡ መንግሥት ፡ እስመ ፡
ይመጽእ ፡ ብ(251, v, 3) እሲ ፡ ኃያል ፡ ዘስመ ፡ ክርስቶስ ። ወበቱ ፡ ይትዌከ
ሉ ፡ አሕዛብ ፡ ወነገሥት ፡ ወለበ ፡ ወነጽር ፡ ከመ ፡ ጽሑፍ ፡ አመ ፡ መጽ
እ ፡ ትእዛዝ ፡ ይብጻሕ ፡ ሰብእ ፡ ኵሉ ፡ በበርእሱ ፡ ጽሑፍ ። አሜሃኒ ፡ ክር
ስቶስ ፡ ምስሌሆ" ፡ ወይእዜኒ ፡ ኪያሆ" ፡ ይረድእ ፡ ወትእምርተ ፡ ዚአ
ሁ ፡ ሀለ" ፡ ላዕሌሆ" ፡ በትርሲተ ፡ ንዋየ ፡ ሐቅለ"ሰ ፡ ሀለዉ ፡ ኢ"ይፈር
ሁ ፡ እምዐር ፡ መዋዕለ ፡ ቀደምት ፡ ነገሥት ፡ ወእመሂ ፡ ትብል ፡ ቀደምት ፡
ሞእዎ ፡ ለእንስሳ ፡ ወአግረርዋ ፡ ነገሥት ፡ ወመኳንንት ፡ እለ ፡ ሀለዉ ፡ ለ
ውእቱ ፡ መዋዕል ። ወበመንግሥተ ፡ ያቂቀ ፡ ኤሳው ፡ ወኢ"ፈተወ ፡ ይንሥ
እ ፡ ምስሌሁ ፡ ዘጽሑፍ ፡ ወበሕቱ ፡ ኢ"ቀተልዎ ። 25. ወነዋ ፡ ዘኵሉ" ፡ ጸ
ሐፍኩ ፡ ለከ ፡ በእንተ ፡ ዘጽሑፍ ፡ በዳንኤል ፡ እንዘ ፡ እነጽሕ ፡ ጥቀ ፡ መዋ
ቅሕተ ፡ ጥበቡ ፡ እለ ፡ እምለፌ ፡ ነግእኩ ፡ እመቦ ፡ ዘተወክሉ ፡ በእንተገ ፡
ከመገ ፡ በለ" ፡ ኢኮነ ፡ ሕቱማት ፡ እለ ፡ ታላት ። እስመ ፡ ጠቢብ ፡ እግዚ
አብሔር ፡ ወኢ"ያኃልቅ ፡ ወኢ"ይትሐተ (252, r, 1) ም ፡ ወብእሲ ፡ አብድ ፡ ይ
ብል ፡ አላ ፡ ውእቶን ፡ ታላት ፡ ወአልቦ ፡ ባዕድ ፡ ፈድፋደ ፡ ወአልቦ ፡ ሕፀ
ፅ ፡ እምኔሆ" ፡ ወጥበቡ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ኢ"የሐልቅ ፡ ወኢ"ይትፈጸ
ም ፡ ወለእመ ፡ ነግእኩ ፡ ማየ ፡ እምባሕር ፡ ኢ"የሐልቅ ፡ ወኢ"ይትዓወቅ ፡ እ
መኒ ፡ ነግእኩ ፡ ኖፃ ፡ እምድንጋገ ፡ ባሕር ፡ ኢ"ኃፅፅ ፡ እም"ኑልቀ" ፡ ወለ
እመሂ ፡ "ኑልቴ ፡ ከዋክብተ ፡ ሰማይ ፡ ኢ"ይትረከብ ፡ "ኑልቆሙ" ። ወለእመ
ሂ ፡ ነግእኩ ፡ እሳተ ፡ እምብዙኅ ፡ እሳት ፡ ዘይነድድ ፡ ኢ"ይትአመር ፡ እምን
ዕሰ ፡ ወኢ"የሐፅፅ ፡ ወለእመሂ ፡ ነግእኩ ፡ መንፈሰ ፡ ክርስቶስ ፡ ኢ"የሐፅፅ ፡
ክርስቶስ ፡ ወእመሂ ፡ ኃደረ ፡ ላዕሌከ ፡ ክርስቶስ ፡ ወኢ"ኮነ ፡ ላዕለ ፡ ባሕቲ
ትከ ፡ ከመ ፡ ዘየኃድር ። ወለእመ ፡ በአ ፡ ፀሐይ ፡ ውስተ ፡ መስኩተ ፡ ቤት
ከ ፡ ኢ"ኮነት ፡ ኵሉ ፡ ፀሐይ ፡ እንቲአከ ። ወነዋ ፡ ገዘኵሉ" ፡ "ኑልቀ" ፡ ለከ ፡
በቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኮነ ፡ ወአንተ ፡ ከመ ፡ ታእምር ፡ ፍቁርየ ፡ ቃሉ ፡
ለእግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ አልቦ ፡ ዘይክል ፡ በጸሐ ፡ በእንተገ ፡ ኢ"ትትዋክ
ሐ ፡ ወኢ"ት (252, r, 2) በሉ ፡ ነየ ፡ ዘይእቲ ፡ ወአልቦ ፡ ባዕድ ። ወበሕቱ ፡ በጎ
ቤየ ፡ ስማዕ ፡ ወአርእየ"ሙ ፡ ለአኃዊነ ፡ ለእለ ፡ ኅቡረ ፡ ሃይማኖትነ ፡ ወእ
መቦ ፡ ዘተሣለቀ ፡ ላዕለ ፡ ነገረ ፡ እኁሁ ፡ ዚአየ ፡ ነገር ፡ ይጠብብ ፡ ኢ"ትስም

[1] Ms. . . ቀቀ

ዖ ፡ ኵሎ ። ወበእንተዝ ፡ ጸሐፍኩ ፡ ለከ ፡ ቀዳሚ ፡ በእንተ ፡ ሕዝብ ፡ ወኃይል ፡ ዘተጋብኦ ፡ ለተቃትሎ ፡ ኦክ ፡ ከመ ፡ ዘእምጥበብየ ፡ እምነገርከ ፡ አላ ፡ ያዕመ ፡ ውስተ ፡ ርእሰ[1] ፡ መጽሐፉ ፡ ለጳውሎስ ፡ ኩሉ ፡ ዘተዓበየ ፡ ይቲሐት ፡ ወአማን ፡ እመሳርገ ፡ ኃይል ፡ ወሞአ ፡ አእምር ፡ ከመ ፡ ፍትሐ ፡ እግዚአብሔር ፡ ይእቲ ፡ ወባሕቱ ፡ ከመ ፡ ታእምር ፡ ከመ ፡ እንስሳ ፡ በጊዜ ሃ ፡ ትመውት ፡ ወይእዜኒ ፡ ፍቁርየ ፡ ጸሊ ፡ በእለ ፡ መዋዕል ፡ ወአስተሐም ም ፡ ብዙኃ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ ይግበር ፡ ሰላመ ፡ ላዕለ ፡ ኩሉ ፡ አሕዛብ ። ። ። ። ።

[1] Ms. ሱ

Das arabisch-äthiopische Testamentum Adami.

Von

C. Bezold.

Während in der syrischen „Schatzhöhle“ Adam vor dem Hinscheiden aus dieser Welt seinem Sohne Seth nur einige Verhaltungsmaßregeln über das Einbalsamieren seines Leichnams erteilt, ihn zum Führer der Kinder seines Volkes ernennt und vor der Gemeinschaft mit den Nachkommen Cain's des Mörders warnt[1], ist in den Übersetzungen des Buches in's Arabische

[1] Der unmittelbare Übergang von den Worten ⸗ⲁⲗⲁⲙ ⲙⲁⲣⲉ zu ⲛⲓⲙ ⲉⲑⲙⲁⲩ (*Schatzhöhle* II, S. ٤٠, Z. 7f.; vgl. die Übersetzung I, S. 9) findet sich auch fol. 6b einer bisher noch unbekannten, undatierten Papierhandschrift des Buches (16×11 cm., 64 foll. à 19—21 Zeilen in Lagen von je 5 Doppelblättern, deutliche Serṭā mit reichlicher nestorianischer Vokalbezeichnung, am Anfang ein Textblatt fehlend), die im März 1904 durch die liebenswürdige Vermittlung L. Cheikho's in meinen Besitz gekommen ist. Ich hoffe darüber bald weitere Angaben machen zu können, bemerke aber schon hier, daß der Text sich im ganzen an die sog. Gruppe BSV (*Schtzh.* II, S. VIf.) anschließt, indessen dieser gegenüber auch mit A enge Berührungspunkte hat und manche originelle LAA enthält, und lasse als Probe die in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerte Fassung des Schöpfungsberichts unverändert abdrucken:

ⲙⲁⲣⲉ ⲛⲁⲥⲙⲁ ⲛⲁⲓⲁⲥ ⲉⲑⲙⲁⲩ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ (Fol. 1a; vgl. *Schatzh.* II ٤, Z. 7)

ⲁⲗⲁⲙ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓ ⲛⲁⲁⲁⲁ ⲁⲗⲁⲙ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓ ⲛⲁⲁⲁⲁ

ⲁⲗⲁⲙ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓ ⲛⲁⲁⲁⲁ ⲁⲗⲁⲙ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓ ⲛⲁⲁⲁⲁ

ⲁⲗⲁⲙ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓ ⲛⲁⲁⲁⲁ ⲁⲗⲁⲙ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓ ⲛⲁⲁⲁⲁ

ⲁⲗⲁⲙ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓ ⲛⲁⲁⲁⲁ ⲁⲗⲁⲙ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓ ⲛⲁⲁⲁⲁ

und Äthiopische an dieser Stelle ein gnostischer Traktat eingeschaltet, der als „Apokalypse Adam's“ oder „Testament Adam's“ bekannt ge-

worden ist. Aus demselben Codex Vaticanus 164, der auch die „Schatzhöhle" enthält, sowie aus einer weiteren Vatican- (No. 58) und einer Londoner Handschrift (Brit. Mus. *Add.* 14624) hat 1853 ERNEST RENAN[1] den syrischen Text dieser gnostischen Schrift ediert und ihren griechischen Ursprung erwiesen. Auch vier arabische Übersetzungen davon, eine im Vatican, drei in der Bibliothèque Nationale, waren RENAN bekannt, deren Tenor er zu allen Stellen des syrischen Textes mitteilte, an denen der Inhalt des letzteren durch die Übersetzung erweitert wurde oder verbesserungsbedürftig erschien. Die äthiopische Übersetzung einer (Vat. 54) dieser arabischen, schon von RENAN als „partie d'un ouvrage apocryphe attribué à saint Clément" bezeichneten Handschriften ist 1858 durch A. DILLMANN[2] näher bekannt geworden. Die Identität des äthiopischen Textes mit dem der *Schatzhöhle* (vgl. dort Bd. I, S. VIIIf.) führte mich später zur Kopie und Veröffentlichung der arabischen Versionen, wobei aber das *Testamentum Adami*, weil im syrischen Original des ܟܬܒܐ ܕܡܥܪܬܐ ܓܙܐ fehlend, zunächst weggelassen und für den „dritten Teil" der betr. Publikation reserviert wurde (vgl. Bd. II, S. XVIII). Dieser letzte Band der meinem hochverehrten und geliebten Lehrer gewidmeten Arbeit ist nun freilich in zwei Dezennien durch andere Unternehmungen so sehr verschleppt worden, daß ich an seine Fertigstellung nicht mehr denken kann; es freut mich aber hier sagen zu dürfen, daß er in den fleißigen Händen unseres Wiener Kollegen Dr. A. HAFFNER von nun an besser aufgehoben sein wird als bisher. Möchte der Herr Jubilar nun wenigstens in der Mitteilung des arabisch-äthiopischen *Testamentum Adami* einen Bruchteil der Erfüllung einer von vielen alten Dankesschulden erblicken!

Daß sich die Edition der vollständigen arabischen und äthiopischen Texte dieser kleinen Schrift verlohne, wird niemand bezweifeln, der ihre weite Verbreitung in den Kirchen Asiens und Afrika's bedenkt. Für die arabischen Stücke standen mir zunächst meine Kopien dreier Handschriften zu Gebote: der auf einem Original aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts beruhende, im 14. Jahrh. geschriebene Pariser

---

[1] *Journ as.* 5e série, t. II, p. 427 suivv.: *Fragments du livre gnostique intitulé Apocalypse d'Adam, ou Pénitence d'Adam ou Testament d'Adam, publiés d'après deux versions syriaques*

[2] *NGGW* 1858, Nos. 17—19, S. 185ff., 201ff., 217ff.: *Bericht über das äthiopische Buch Clementinischer Schriften*

Codex anc. fonds no. 54 [P], die jüngere Oxforder Handschrift Huntingdon 514 [O] und der wahrscheinlich aus dem 14. Jahrhundert stammende Cod. Vatic. Arab. 165 [V]. P war schon von RENAN für seine Noten (s. oben) benützt worden, der außerdem noch drei weitere Hss. (Vat. 32 und Par. ancien fonds nos. 52 und 158) zur Verfügung hatte. Dazu kam für unser „Testament" vor kurzem eine erfreuliche Erweiterung des handschriftlichen Materials durch die Herausgabe des كتاب المجالّ von Mrs. M. D. GIBSON in den *Studia Sinaitica* No. VIII (London 1901): p. ١ff. enthalten den Abdruck einer Sinaitischen Hs. aus dem 9. oder 10. Jahrh. [S] und p. XXIIIsq. die Varianten des Cod. 306 der Cambridge University Library, ca. 13. Jahrh. [C][1].

Der von mir im Juli 1887 kopierte äthiopische Text befindet sich in drei Handschriften des Britischen Museums aus der ersten Hälfte des 18. Jahrh.: *Orient.* 751, WRIGHT, *Cat.* p. 211sqq. [A], *Or.* 752, WRIGHT 213sqq. [B] und *Or.* 753, WRIGHT 215sq. [Γ][2].

Eine Vergleichung der arabischen Texte unter einander ergibt Folgendes: V enthält einen von COPS verschiedenen, zum Teil beträchtlich erweiterten Text; letztere vier Hss. dagegen sind auf einen gemeinsamen Archetypus zurückzuführen. Zur Grundlage des Textes erwies sich P trotz des höheren Alters von S besser geeignet als letzteres, das ein paar Lücken enthält und nicht frei von Ungenauigkeiten ist. Ich habe somit als Kontext P zum Abdruck gebracht, und zwar mit allen den bekannten grammatischen Nachlässigkeiten und Inkonsequenzen derartiger Handschriften (Auslassung oder Assimilation des Hamz, ء = ا, ة = ت, احبوا = احبو u. s. f.), und nur in unmißverständlichen Kleinigkeiten gebessert; die überstrichenen Worte sind im Original in roter Tinte. Dazu sind die Sinnvarianten und ein paar sonst bemerkenswerte Lesarten von COS in den Noten vermerkt, bezw. letztere Hss. zur Verbesserung des Textes herangezogen.

[1] LAGARDE (*Mitt.* IV, S. 6) zitierte dazu noch drei weitere Hss.: Par. anc. f. 53A (saec. XIII.), 70 (saec. XV.) und 53 (saec. XVII.), die ich bei der Fülle des Materials entbehren zu können glaube, vergaß aber auf die von seinem Freunde RENAN benützten Codd., dem er doch selbst einen Syrer beigesteuert hatte. — Eine Untersuchung über den Rahmen unserer Schrift ist hier natürlich völlig ausgeschlossen

[2] Der für KRAPFF angefertigten, „mit großer Nachlässigkeit gemachten" Tübinger Handschrift (DILLMANN, *NGGW* 1858, S. 186; vgl. EWALD, *ZfKM* V, S. 180) durfte ich für diesen Text entraten

Das Gleiche gilt von den LAA, die RENAN in seinen Anmerkungen mitteilt; nur ist aus diesen leider in den meisten Fällen nicht zu ersehn, welchen Hss. sie entnommen sind, sodaß ich mich in der Wiedergabe mit einem allgemeinen „REN." begnügen mußte[1].

Eine Vergleichung der ungefähr gleichalterigen drei äthiopischen Handschriften mit einander und ohne Berücksichtigung des Arabischen läßt sofort erkennen, daß der Schreiber von Γ in der bekannten Weise der Mamehherān den von ihm vorgefundenen Text verbessert und gelegentlich ergänzt hat. AB bieten also vielfach Ursprünglicheres als Γ, sind im übrigen aber nachlässiger geschrieben als dieses. — Im Zusammenhalt mit der arabischen Vorlage des Äthiopischen, als welche COPS zweifellos zu betrachten sind, ließ sich nun aus Γ unter Abzug seiner aus AB als solche erkenntlichen „Verbesserungen" ein Text gewinnen, der den Archetypus von ABΓ (samt einigen sprachlichen Eigentümlichkeiten) leidlich genau repräsentieren wird. Dazu sind alle Varianten mit Ausnahme der orthographischen vermerkt.

Der isoliert stehende, gute arabische Text von V erschien mir inhaltlich wichtig genug, um hinter COPREN.S = ABΓ ebenfalls noch zum genauen Abdruck zu kommen.

[1] Im Allgemeinen scheinen Vat. 32 und Par. 158 mit dem hier folgenden Text identisch zu sein, während Par. 52 eine Sonderstellung (auch V gegenüber) einnimmt; vgl. RENAN p. 438 und unten, S. 911, N. 1

[O, fol. 14a] وَافهَمْ يَا بُنَىّ حال ساعات الليل والنهار [P, fol. 8b]
واسماها[1] وما يُسَبّح الله به فيها وكيف يَجِبُ ان تَدعُوا[2] الله به عند
حُلولها وفى أىّ ساعةٍ يجب[3] الطلبه والتضرُّع فيها، فقد عَلّمنى خالقى
ذلك وفهّمنى اسماء جميع حيوان الارض وطُيور السماء [P 9a] واوقفنى
الرب على عدد ساعات الليل والنهار وعلى أُمور الملايكة وقُوّاتهم[4] وكيف
هم، اعلم *يا بنى[5] انّ فى الساعة الاولى من النهار ارتفاع تسبحة اولادى
الى الله وفى الساعة الثانية يكون صلوات الملايكة ودُعاهم وفى الساعة الثالثه
تمجيد الطَّيُر وفى الساعة الرابعة عبادة الرُوحانيّن وفى الساعة الخامسة
عبادة ساير الحيوان وفى الساعة السادسة طلبة الكاروبيين[6] وتضرّعُهم وفى
الساعة السابعة الدخول الى الله والخروج من عنده لان فيها *تَرتَفِعُ الى
الرب صلوات[7] كل حىّ وفى الساعة الثامنة تكون عبادة السماويين
والنورانيّين وفى الساعة التاسعة تكون تشمِسةُ ملايكة الله الذين يقومون
بين يدى كرسىّ[8] وقاره والساعة[9] العاشرة للمآء[10] فإنّ فيها ترفرف روح
القُدس ويطلع على ساير المياه وتنفر[11] الشياطين عنها *فلولا رفرفه[12] روح
القُدس وحُلولها فى هذه الساعة من كل يوم على المياه †لما شرب احد
*من الناس الماء الّا وكان[13] هلاكُه فيه[14] من المفسدين الشياطين، ولو[15]
خطف الماء فى تلك الساعة خاطف وخلط[16] معه احد كهنة الله زيتًا
مقدّسًا ودهن به المُرضآء والذين بهم الارواح النجسه[17] *الدنسه بروا من
اوصابهم[18] وفى الساعة الحادية عشرة *تكون بهجة وفرح للصديقين وفى
الساعة الثانيه عشرة[19] تضرّع البشر ودُعاهم[20] مقبول بين يدى الله وانّا

1 Über diese Namen vgl. RENAN p. 461 und unten S. 911, N. 1 2 CP يدعوا
3 S تنجب u. dgl. öfter 4 O وقولهم 5* > S 6 O الكاروبيم
7* O الله صلاة [14b] يرفع 8 O+الله وكرسى S; 9 OP RENAN
10 REN. 464 لصلاة الما O; صلاة الماء p. 464 وفى الساعة 11 REN. 464
12* O ولحلول 13* OS ما الا كان 14† REN. 464 وتقدسها وتذهب
15 REN. 464 ومن 16 O لولا ذلك كان كل من يشرب منها يهلك
17 P الخبيثة; > S 18* REN. 464 فانهم يشفون 19* > O واخلط
20 P ودعاء

[A, fol. 6 v 2] ወዓዲ ፡ ለቡ ፡ ሰዓታተ ፡ ዘመዓልት ፡ ወዘሌሊት ፡ ወዘከመ ፡ መፍትው ፡ ታስተበቍዕ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወትስአል ፡[1] በበጊዜሁ ። እስመ ፡ መሀረኒ ፡ ፈጣሪየ ፡ ዘንተ ፡ ኵሎ ፡ ወነገረኒ ፡ አስማቲሆሙ ፡ ለኵሎሙ ፡ አራዊት ፡ ወእንስሳ ፡ ወአዕዋፈ ፡ ሰማይ ፡ ወእምዝ ፡ አለበወኒ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኍልቈ ፡ ሰዓ [B, fol. 7 v 2] ታት ፡ ዘመዓልት ፡ ወዘሌሊት ፡ ወነገረኒ ፡ ዘከመ ፡ ይሴብሕዎ ፡ መላእክት ፡ ለእግዚአብሔር ። ለቡ ፡ እንከ ፡ ኦወልድየ ፡ በቀዳሚት ፡ ሰዓተ ፡ መዓልት ፡ የዐርግ ፡ ጸሎቶሙ ፡ ለውሉድየ ፡[2] ኀበ ፡ እግዚአብሔር ። ወበዳግሚት ፡[3] ሰዓት ፡ ይከውን ፡ ጸሎቶሙ ፡ ወስእለቶሙ ፡[4] ለመላእክት ። ወበሣልስ ፡[5] ሰዓት ፡ ይሴብሕዎ ፡ አዕዋፈ ፡ ሰማይ ። ወበራብዕ[6] ፡ ሰዓት ፡ ያመልክዎ ፡ መንፈሳውያን ። ወበኃምስ ፡ ሰዓት ፡ ይኤምኅዎ ፡ ኵሎሙ ፡ አራዊት ፡ ወእንስሳ ። ወበሳድስ[7] ፡ ሰዓት ፡ ይከውን ፡ ስእለቶሙ ፡ ለኪሩቤል ። ወበሳብዕ[7] ፡ ሰዓት ፡ ይበውኡ ፡ መላእክት ፡ ኀበ ፡ እግዚ [A 6 v 3] አብሔር ፡ ወይወፅኡ ፡ እምኀቤሁ ፡ እስመ ፡ በዛቲ ፡ ሰዓት ፡ የዐርግ ፡ *ጸሎተ ፡ ኵሉ ፡ ሕያው ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ።[8] ወበሳምን[9] ፡ ሰዓት ፡[10] ይ [Γ, fol. 4 v 1] ሴብሕዎ ፡ ሰማያውያን ፡[11] ብሩሃን ።[12] ወበተስዐቱ ፡[13] ሰዓት ፡ ይትቀነዩ ፡ መላእክቲሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ እለ ፡ ይቀውሙ ፡ ቅ [B 7 v 3] ድመ ፡ መንበሩ ፡ ለልዑል ።[14] ወበዐሠርቱ ፡ ሰዓት ፡ ይጼልል ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ላዕለ ፡ ማያት ፡ ወይጐይዩ ፡[15] አጋንንት ፡ ወይሴስሉ ፡ እምነ ፡[16] ማያት ፤ ወሶበሰ ፡[17] ኢጸለለ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ በዛቲ ፡ ሰዓት ፡ ላዕለ ፡ ማያት ፡ *ኵሎ ፡ ዕለተ ፡[18] እምኢክህለ ፡ ወኢመኑሂ ፡[19] ሰቲዮቶ ፡ ለማይ ፡ ወእማስነ ፡ ሥጋሁ ፡ እምኀበ ፡ አጋንንት ፡ እኩያን ። ወሶበ ፡ ነሥአ ፡ ካህን ፡ ማየ ፡ በዛቲ ፡ ሰዓት ፡ ወቶስሐ ፡ ምስሌሁ ፡ ዘይተ ፡ ቅዱሰ ፡ ወቀብአ ፡ ቦቱ ፡ ድውያነ ፡[20] ወእለሂ ፡[21] ቦሙ ፡ መናፍስተ ፡[22] ርኩሳን ፡ እምተፈወሱ ፡[23] እምደዌሆሙ ። ወበዐሠርቱ ፡ ወአሐዱ ፡ ሰዓት ፡ ይከውን ፡ ፍሥሓሆሙ ፡ ለጻድቃን ።[24] ወበዐሠርቱ ፡ ወክልኤቱ ፡ ሰዓት ፡

---

1 A ... እ. ፡ 2 Γ + መሃይምናን ፡ 3 B ወበቀዳሚት ፡ 4 Γ + ወአስተብቍዖቶሙ ፡ 5 በ > Γ 6 AΓ + ት 7 A + ት 8* Γ ጸሎቶሙ ፡ ለኵሎሙ ፡ ሕያዋን ። 9 B + ት 10 A ዕለት ፡ 11 B ሰማያት ፡ 12 > AB 13 Von hier an in B statt der Zahlwörter mehrfach Ziffern 14 Γ ለእግዚአብሔር ፡ ልዑል ። 15 Γ ወይጐዩ ፡ 16 Γ እምላዕለ ፡ 17 ሰ > AB 18* AB ኵሉ ፡ 19 ወ > AB 20 Γ ... ን ፡ 21 ሂ > AB 22 B .... ት ፡; in Γ ት zu ተ radiert 23 > AB; Γ vorher noch እምሐይዉ ፡ 24 Γ ለኵሎሙ ፡ መሃይምናን ፡ ወጻድቃን ።

ساعات الليل *يا بنى شِيَّتَ[1] فان فى الساعة [O 15a] الاولى فيها يكون عبادة الشياطين للرب[2] وفى ساعةِ عبادتهم ليس يوذون[3] احدًا ولا يفزع منهم شئ حتى الوقت الذى ينصرفوا فيه من عبادتهم وفى الساعة الثانية تكون عبادة الحيتان والنون[2] وما يكون على[4] الماء *وما فى داخله من الدواب[5] وفى الساعة الثالثه تكون عبادة النار التى اسفل من النحوم[6] وفى هذه الساعة [P 9b] ليس يتهيا[7] لاحد ان ينطق *او يتكلّم[1] وفى الساعة الرابعة يكون تقديس السارافيم فانّى كنت اسمع ذلك فى هذه الساعة وقت مقامى فى الفردوس قبل مخالفتى الوصيّة فلما *اخطأت وجاوزت[8] الوصيّة صِرتُ لا اسمع تلك الاصوات *من السارافيم ولا تسابيحهم[1] ولا حركاتهم ولا اضطرابهم كما كنت اسمع ولا نظرت الى شئ ممّا كنت انظر اليه من القدس قبل الخطيّة وفى الساعة الخامسة عبادة الماء الذى فوق السمآء فانى قد كنت اسمع [O 15b] ذلك[9] والملايكة[10] فى هذه الساعة من الماء الذى[11] فى[12] العُلُوّ اصواتًا وضجيجا كضجيج المراكب والعجل العظام وتصرخ[13] بالامواج ويهيّجها لتصوّت[14] بالتسبحة[15] للرب وفى الساعة السادسة تضرع[16] السحب الى الله وهى فزعة مرتعدة وفى الساعة السابعة تهدأ[17] قوّات الارض وتسبح وتنام المياه وتهدا[18]، ولو خطف انسان شيئًا من الماء فى هذه الساعة *وخلط فيه الكاهن[19] زيتًا مقدّسًا ودهن[20] به المرضآء والذين لا ينامون الليل *لبرأ المرضى ونام اصحاب السهر[21] وفى الساعة الثامنة يخرج العُشب من الارض[22] وفى الساعة التاسعة تكون تشمسه الملايكه ودخول الصلوات بين يدى الله وفى الساعة العاشرة تُفتح

1* > S 2 > S 3 P يوذون ; S ياذون 4 O فى 5* O من
6 O النحوم ; P Ren. 440 النجوم الدواب داخله فيه وما يكون عليه
7 P يَبُقَا 8* S جاوزت 9 > PS 10 Ren. 461 + يسبحون
11 > P 12 O فوق 13 و > P; O Ren. 461 + الامواج
14 C لتصرف ; O Ren. 461 للتصوت ; C للصوت
15 C التسبيح 16 OP تصرخ 17 So Ren. 462; OPS تهدى ; C لا تهدى
18 CS وتهدى 19* O واخلط معه
20 O وادهن 21* Ren. 462 ولا النهار فانه يشفيهم
22 C + وينمى الشجر والثمار

ይትዌከፍ ፡ እግዚ [A 7 r 1] አብሔር ፡ ልዑል ፡ ጸሎቶሙ ፡ ወስእለ ቶሙ ፡ ለወለዱ ፡ ሰብእ ። ወበቀዳሚት ፡[1] ሰዓተ ፡ ሌሊት ፡ ያአኵትዎ ፡ *አጋንንት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ልዑል ፡[2] ወአልበሙ ፡ እከይ ፡ *ወኢላዕለ ፡ መኑሂ ፡[3] እስከ ፡ አመ ፡ ይፈጽሙ ፡ ቅኔሆሙ ። ወበዳግም ፡ ሰዓት ፡ ይሴብ [B 8 r 1] ሕዎ ፡ ዓሣት ፡ *ወኵሉ ፡ ዘሀሎ ፡ ውስተ ፡ ማያት ፡[4] አራዊት ፡ ወወናብርት ። ወበሣልስ ፡ ሰዓት ፡ ትሴብሐ ፡ እሳት ፡[5] እስመ ፡ መትሕተ ፡ ታሕ [Γ 4 v 2] ቲት ፡ ወበዛቲ ፡ ሰዓት ፡ ኢይክል ፡ መኑሂ ፡[6] ተናግሮ ። ወበራብዕት ፡ ሰዓት ፡ ይቄድስዎ ፡ ሱራፌል ። ወበኀምስ ፡ ሰዓት ፡ ይሴብሕዎ ፡ ማያት ፡ ዘመልዕልተ ፡ ሰማያት ፤ ወቀዲሙሰ ፡[7] ነበርኩ ፡ እንዘ ፡ እ ሰምያመ ፡ ለመላእክት ፡ በዛቲ ፡ ሰዓት ፡ ዘከመ ፡ ይጸርኑ ፡ ከመ ፡ ድምፀ ፡ መንኰራኵር ፡[8] ዐበይት ፡ ወዓዲ ፡ ይጸርኑ ፡ መዋግድ ፡ በቃለ ፡ ስብሐት ፡ ለእግዚአብሔር ። ወበሳድስ[9] ፡ ሰዓት ፡ ይሴብሕዎ ፡ ደመናት ፡ ለእግዚአብ ሔር ፡ በፍርሀት ፡ ወበረዓድ ። [A 7 r 2] ወበሳብዕ[10] ፡ ሰዓት ፡[11] ታረምም ፡ ምድር ፡[12] ወኵሉ ፡ ዘዲቤሃ ፡ ወያነውሙ ፡[13] ማያት ፤ ወበዛቲ ፡ ሰዓት ፡ ሰበ ፡ ነሥአ ፡ ካህን ፡ ማየ ፡[14] ወቶስሐ ፡ ምስሌሁ ፡ ዘይተ ፡ ቅዱሰ ፡ ወቀብአ ፡ በቲ ፡ ድውያነ ፡ ወእለሂ ፡[15] ኢይ [B 8 r 2] ነውሙ ፡ ሌሊተ ፡[16] እምበ ዝኆ ፡ ሕማም ፡ እምተፈወሱ ፡ እምደዌሆሙ ፡ *ወእምኖሙ ፡ እለ ፡[17] ይተ ግሁ ። ወበሳምን ፡[18] ሰዓት ፡ ታወፅእ ፡ ምድር ፡ ጣዕረ ፡ ወሐመልማለ ፡ ወታ በቀ·ል ፡ ዕፀወ ። ወበትስዐቲ ፡ ሰዓት ፡ ይትቀነዩ ፡ መላእክት ፡ ለእግዚአብሔ ር ፡[8] ወትበውእ ፡ ጸሎቶሙ ፡ ለወለዱ ፡ ሰብእ ፡ ቅድመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ልዑል ። ወበዐሥርቲ ፡ ሰዓት ፡ ይትረኀዉ[19] ፡ አናቅጸ ፡ ሰማይ ፡[20] ወይሰ ምዕ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጸሎቶሙ ፡ ለወለዱ ፡ መሃይምናን ፡ ወይትወሀ ብሙ ፡ ስእለ [Γ 4 v 3] ቶሙ ፡ ዘይስእሉ ፡ እምነበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወበ

---

1 ት > Γ 2* B ለእ′ ፡ ል′ ፡ አ′ ፡ 3 * AB ላዕለ ፡ ዙሉ ፡ ወኢመኑሂ ፡ 4* Γ ወዙሎ ፡ ዘሀለዉ ፡ ውስተ ፡ ማይ ፡ 5 Γ + ለእግዚአብሔር ፡ 6 Γ ወኢመኑሂ ፡ 7 ወ > Γ 8 > AB 9 A + ት 10 AB + ት 11 Γ + ይዴልል ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ላዕለ ፡ ማያት ፡ 12 AB + ዙለንታሃ ፡ 13 Γ ይቀውሙ ፡ 14 Γ ማይ ፡ 15 ሂ > AB 16 B በሌሊት ፡ 17* Γ እለ ፡ በአሚን ፡ 18 B + ት 19 AB . . . . ጥ ፡ 20 AB ሰማያት ፡

ابواب السمآء *وفى هذه الساعه تُستجاب دُعا اولادى[1] المومنين ويُعطون كلما[2] يسالونه من الله عز وجل *وعلا وفيها يكون نزول النعمة والموهبة من الله وفيها[3] احكاك اجنحة السارافين فبقوّه احكاكها يصعق الديك ويصرخ بالتسبحة [O 16a] للرب وفى الساعة الحادِ عشرة تكون فرحة وبهجة على الارض كلها وذلك ان الشمس تدخل عل فردوس الله ويشرق ضياها فى اقطار الارض فَتُضِئُ البرايا كلها بوقوع شعاع الشمس عليها وفى الساعة الثانية عشرة ينبغى لاولادى ان يبخروا فيها بين يدى الرب باليسميين[4] فان فيها يكون [P 10a] هدو[5] كثيرا فى السمآء على جميع السماوِّيين[6]، واعلم يا بنى شيَّت وآنصِت لكلامى وتيقّن ان الله سينزل الى الارض كما قال لى وفهّمنى وعرفنى فى وقت تعزيته إياى بخروجى من الفردوس فانه قال[7] جلّت اسماؤه كلمتى[8] فى آخر الزمان يتجسّد[9] من جارية بكرٍ تسما مريمُ ويحتجب بها[10] ويلبس جسدا[11] وتُولد كولاد الانسان بقوّة وتدبير لا يفهمها غيره ومن[12] يطلعه على ذلك ويسعا مع الاولاد من[13] البنين والبنات الذين يكونون فى ذلك الابان ويعمل العجايب [O 16b] وآلايات ظاهرًا ويمشى على امواج البحر كمشيه على الارض اليابسه وينتهر الرياح علانيه فتنقاد لامره ويصوّت لامواج[14] البحر فتستجيب له طايعة، وبامره تبصر العميان وتتطهّر البُرص وتسمع الصمّ وتتكلم الخرس وتنبسط الحُدب وتنهض المقعدون وتقوم الزمناء ويمشون وتهتدى كثير من الطُغاة الى الله وتسترشد الضالون وتطرد الشياطين، وكان فيما عزّانى به الرب ان قال لى يا ادم لا تحزن فانّك الاهًا هممتَ بان تكون فتجاوزتَ[15] وصيّتى فعلاها انا جاءِلُك فى غير هذا الوقت بعد *زمن طويل ومُدّة[16] من السنين، وقال

1* C بتسبيحات ولاد O; وفيها تسبحات ودعوات اولادى ein längerer Zusatz Ren. 462 2 P فكلما; OS ما 3* S nur و 4 P بالتسميين; S كلمنى 5 P هدرًا 6 O الارضيين 7 > S 8 S بالشمس O 9 O انى اتجسد 10 Conj.; PS Ren 465 بى; > O وقال 11 P جسدى; S جلدى 12 Ren. 465 + احبّ 13 Ren. 465 و; ursprünglich vielleicht من السنين [ويكبر(?)] etc. o. ä., vgl. das Äthiopische 14 S باموا ج 15 Ren. 466 بتجاوزك S; لما تجاوزت 16* OS nur مدة

ድምፀ ፡ ክነፈሆሙ ፡ ለሱራፌል ፡ *ውእቶ ፡ ጊዜ ፡[1] ይነቁ ፡[2] ዶርሆ ፡ ወይ
ሴብሕዎ ፡[3] ለእግዚአብሔር ። ወበዐሠርቱ ፡ ወአሐዱ ፡ ሰዓት ፡ ይከውን ፡
ፍ [A 7 r 3] ሥሓ ፡ ወሐሚት ፡ ዲበ ፡ ኩሉ ፡ ምድር ፡ እስመ ፡ ዐሐይ ፡ ይ
በውእ ፡ ውስተ ፡ ገነት ፡ ወይሠርቅ ፡ ብርሃኑ ፡ ውስተ ፡ ኩሉ ፡ አጽናፈ ፡
ዓለም ፡ ወያበርህ ፡ ላዕለ ፡ ኩሉ ፡ ፍጥ [B 8 r 3] ረት ። ወበዐሠርቱ ፡ ወ
ክልኤቱ ፡ ሰዓት ፡ መፍትው ፡ ለውሉደየ ፡ ይቁሙ ፡ ቅድመ ፡ እግዚአብ
ሔር ፡ ወይትቀነዩ ፡ እስመ ፡ በዛቲ ፡ ሰዓት ፡ ይከውን ፡ *አርምሞ ፡ ብዙኅ ፡[4]
ላዕለ ፡ ኩሉሙ ፡ ሰማያውያን ። አእምርኬ ፡ ዘንተ ፡ ኩሎ ፡ ወስምዐኒ ፡
ነገርየ ፡ ወለበ ፡ ከመ ፡ ቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ልዑል ፡ ይወርድ ፡[5] ውስተ ፡
ምድር ፡ በከመ ፡ ነገረኒ ፡ ጊዜ ፡ አውዕአኒ ፡ እምውስተ ፡[6] ገነት ፤ እስመ ፡
ውእቱ ፡ ይቤለኒ ፡ ከመ ፡ ቃሉ ፡[7] በደኃሪ ፡ መዋዕል ፡ ይሰባእ ፡[8] እምወለት[9] ፡
ድንግል ፡ እንተ ፡ ስማ ፡ ማርያም ፡ ወይሴወር ፡[10] ውስቴታ ፡[11] ወይለብስ ፡
ሥጋ ፡[12] ወይትወለድ ፡ በአምሳለ ፡ ሰብእ ፡ በዐቢይ ፡ ኀይል ፡ ወኪን ፡ ወጥ
በብ ፡ አልቦ ፡[13] ዘያአምሮ ፡ ዘእንበሌሁ ፡ ወዓዲ ፡ ዘከሠተ ፡[14] *ሎቱ ፡ ወያ
ንሶሱ ፡[15] ምስለ ፡ ውሉዱ ፡[16] ዲበ ፡ ምድር ፡ ወይልህ [A 7 v 1] ቅ ፡ *በመ
ዋዕል ፡ ወዓመታት ፡[17] ወይገብር ፡ ተአምራተ ፡ ወመንክራተ ፡ ክሡተ ፡
[Γ 5 r 1] ወየሐውር ፡ ዲበ ፡ ባሕ [B 8 v 1] ር ፡ ከመ ፡ ዘየሐውር ፡ በየ
ብስ ፡[18] ወይጌሥጽ ፡ ባሕረ ፡ ወነፋሳት ፡ ገሃደ ፡ ወይትኤዘዙ ፡ ሎቱ ፡ ወይ
ጸውዖሙ ፡[19] ለመዋግደ ፡ ባሕር ፡ ወያወሥእዎ ፡[20] ፍጡነ ። ወይሬስዮሙ ፡
ለዕውራን ፡ ይርአዩ ፡ ወእለ ፡ ለምጽ ፡ ይንጽሑ ፡[21] ወጽሙማን ፡ ይስምዑ ፡
ወበሃማን ፡ ይንብቡ ፡[22] ወያነሥኦሙ ፡ ለመግዑን ፡[12] ወያረውጸሙ ፡ ለሐ
ንካሳን ፡ ወይመይጦሙ ፡ ለብዙኃን ፡ እምስሕተት ፡[23] ውስተ ፡ አእምሮ ፡
እግዚአብሔር ፡ ወይሰድዶሙ ፡ ለአጋንንት ፡ እምላዕለ ፡ ሰብእ ። ወዓዲ ፡
*ነገረኒ ፡ እግዚአብሔር ፡[24] ወይቤለኒ ፡ ኢትሕዝን ፡ አአዳም ፡ እስመ ፡

---

1 * > AB 2 So Codd. 3 AB . . . . ሶ ፡; Γ ውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ደሲ′ ፡ 4 * AB
ንስቲት ፡ አ′ ፡ 5 Γ + እምሰማይ ፡ 6 እም > B 7 AB በቃሉ ፡ 8 So
Cod. Tub., zitiert bei DILLMANN, *Lex.* col. 361; ABΓ እሰባእ ፡ 9 AB + ከ
10 Codd. . . ሰ . . ፡ 11 AB ውስተ ፡ ሥጋሃ ፡ 12 > AB 13 AB ወአ′ ፡ 14 AB
ለዘ′ ፡; Γ ክሡት ፡ 15* Γ nur ያንሶሱ ፡ 16 Γ ወልዲየ ፡ 17* Γ በዓ′ ፡ ወመ′ ፡
18 Γ የብስ ፡ ወይገብር ፡ ከመዝ ፡ 19 ሙ > AB 20 AB . . . . ኦ ፡ 21 AB . ኑ . . ፡
22 Γ ይትናገሩ ፡ ወይ′ ፡; AB . ኑ . . ፡ 23 AB . . . . ተቶሙ ፡ 24* AB
እ′ ፡ ኑ′ ፡

لى الرب ايضا انى أُخرِجُك[1] من ارض الفردوس الى الارض المُنبتة الشوك والدردار[2] حتى تسكنها واحنّى صلبك[3] وارعد رُكبتيك من الكبر والشيخوخة *يا تُراب الى الموت اسلّمك[4] وجسمك طعمًا *للسوس اجعله وقوته[5] للدود ، وبعد خمسة ايام ونصف من ايامى اترأّف[6] برحمتى [O 17a] عليك واليك انزل[7] وفى بيتك أسكن وجسمك البس من اجلك يا ادم طفلا اكون من اجلك يا ادم فى اسواق أُحبوا[8] من اجلك يا ادم اربعين يومًا اصوم من اجلك يا ادم اقبل المعموديّة من اجلك يا ادم على الصليب أُرفَع من اجلك [P 10b] يا ادم الغربة[9] اقبل من اجلك يا ادم بالصوط أُجلَد من اجلك يا ادم الخل اذوق من اجلك يا ادم تسمّر كفّاى من اجلك يا ادم بالحربة اطعن من اجلك يا ادم للعلى ارعد من اجلك يا ادم الشمس اظلم من اجلك يا ادم الصخور اشقّق من اجلك يا ادم لقُوى السماء ارهب[10] من اجلك يا ادم *للسماء اذهب[11] من اجلك يا ادم القبور افتح من اجلك يا ادم البريّة كلها افزع من اجلك يا ادم ارضًا جديدةً اصنع وبعد ثلثة ايام أُقيمها فى القبر انهض[12] الجسد الذى اخذته منك وأُصعِدهُ معى بلا افتراق منّى واجلسهُ عن يمين لاهوتى واجعلك الاها كما أحببت ، فاحفظ [O 17b] يا بنى شئت وصايا الله ولا ترخص[13] عندك[14] كلامى واعلم انه لا بدّ للرب من المجئ *الى الارض وتاخذه قوم مُنافِقون ويُمدّونه على عود الصليب ويعرّونه من لباسه ويرفعونه بين لصّين رديين ويصعد بجوهر[15] ناسوته على الصليب ويقتل ويدفن[16] الجسم الذى ياخذه منّا ثم يُقيمه[17] ويُطلعه معه الى السماء ويجلسه معه[18] عن يمين لاهوته[19] ، له التمجيد والوقار والتسبيحة والعظمة والعبادة والسجود والتهليل والترتيل ولابنه[20] وروحه المقدس من الان وفى كل اوان والى *اخر الدهور والازمان امين[21] ، واعلم يا بنى شئت انه لا بدّ من ان يجئ طوفان يغسل الارض كلها من اجل اولاد قايين الرجل الرديء الذى

1 † Ren. 466 nur وايضا ساخرجك 2 > Ren. 3 Ren. 466 ظهرك
4* Ren. 466 ادعوا الى الموت O ;حتى للموت اسلمك ، ويكون 5 P والرمتى ;S والرمثا ;5* > Ren. 6 P اترأاف ;Ren. 466 انزا آف اسمك
7 C وابنى ينزل und weiter 3. Perss.; P اترك 8 Ren. 466 اتراوف S
9 Ren. 466 الغربة 10 C اهرب ;OP ادهب ;Ren. 466 ارعد امشى
11 Conj.; P Ren. ارهج ;11* S للبريه السما ارهج ;O ابهج وارعب
12 C ينهض und weiter 3. Perss. 13 OP تمتخض ;Ren. 467 تنس 14 O عبدك ;P عنك 15 O ;نحو هو لاهوته و ;> Ren. 16 > OP 17 S + بعد
18 > Ren. ثلثة ايام 19 * C nur ويكون كلما كنت عليه ;Ren. 467 + الذى
20 Ren. 467 ولابيه 21 * Ren. 467 دهر الدهرين والسبح لله دايمًا سرمدًا

ፈቀድከ ፡ ትኩን ፡ አምላከ ፡ ወዐለውከ ፡ ትእዛዝየ ፡ ናሁ ፡ እሬስየ
ከ ፡[1] ወአኮ ፡ ይእዜ ፡ አላ ፡ ባሕቱ ፡ እምድኅረ ፡ ኅዳጥ ፡ መዋዕል ። ወካዕበ ፡
ነገረኒ ፡ ወይቤለኒ ፡ አነ ፡ ውእቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘአውፃእኩከ ፡ እም
[A 7 v 2] ገነተ ፡ ትፍሥሕት ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡[2] እንተ ፡ ታበቍል ፡ ሦከ ፡
ወአሜከላ ፡ ወተኀድር ፡ ው [B 8 v 2] ስቴታ ፤ አደንን ፡[3] ዘባነከ ፡ ወአር
ዕድ ፡ ብረከከ ፡[4] በርሥእና ፡[5] ወእሬሲ ፡ ሥጋከ ፡ ሲሳየ ፡[6] ለዕዒያት ፤ ወእ
ምድኅረ ፡ ኀሙስ ፡ መዋዕል ፡ ወመንፈቀ ፡ መዓልት ፡ እሣሀለከ ፡ ወእም
ሕረከ ፡ በብዙኅ ፡[7] ሣህልየ ፡ ወምሕረትየ ፡ ወእወርድ ፡ ው [Γ 5 r 2] ስተ ፡
ቤትከ ፡ ወአኀድር ፡ ውስተ ፡ ሥጋከ ፤ ወበእንቲአከ ፡ ኦአዳም ፡ *እትወለድ ፡
ከመ ፡ ሕፃን ፡ ወበእንቲአከ ፡ ኦአዳም ፡ አሐውር ፡ ውስተ ፡ ምሥያጥ ፡ ወ
በእንቲአከ ፡ ኦአዳም ፡[8] እጸውም ፡ አርብዓ ፡ መዓልተ ፡[9] ወበእንቲአከ ፡ ኦአ
ዳም ፡ እትዌከፍ ፡ ጥምቀተ ፡ ወበእንቲአከ ፡ ኦአዳም ፡ እትዔገሥ ፡[10] ሕማ
መ ፡ ወበእንቲአከ ፡ ኦአዳም ፡ እሰቀል ፡ ዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል ፡ *ወዝንቱ ፡
ኵሉ ፡[11] በእንቲአከ ፡ ኦአዳም ፤ ዘሎቱ ፡ ስብሐት ፡ *ወዕበይ ፡ ወእኂዝ ፡[12]
ወክብር ፡ ወሰጊድ ፡ ወዘምሮ ፡ ምስለ ፡ አቡሁ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ እም
ይእዜ ፡ ወእስከ ፡ ለዓለመ ፡[13] ዓለም ፡ አሜን ። ወዓዲ ፡ አእምር ፡ ኦወል
ድየ ፡ ሴት ፡ ናሁ ፡ ይመጽእ ፡ አይኅ ፡[14] [A 7 v 3] ወየኀዕባ ፡ ለኵላ ፡ ም
ድር ፡ በእንተ ፡ *ውሉዱ ፡ ለቃየል ፡ ቀታሊ ፡[15] ዘቀተለ ፡ እኁሁ ፡[16] በቅ
[B 8 v 3] ንአት ፡ በእንተ ፡ እኅቱ ፡ ሉድ ፤ ወእምድኅረ ፡ አይኅ ፡ በብዙ
ኅ ፡ ሱባዔ ፡ ይከውን ፡ ደኃሪ ፡[17] መዋዕል ፡ ወይትፌጸም ፡[18] ኵሉ ፡ ወይበ
ጽሕ ፡ ጊዜሁ ፡ ወትበልዕ ፡ እሳት ፡ ኵሎ ፡ ዘትረክብ ፡ ቅድመ ፡ እግዚአ
ብሔር ፡ ወትትቄደስ ፡ ምድር ፡ ወየሐውር ፡ ዲቤሃ ፡ እግዚአ ፡ አጋእዝት ።

[1] Γ + ወኣገብእከ ፡ [2] Γ + ርግምት ፡ [3] AB ኢድንን ፡
[4] Γ . ር . . ፡ [5] AB በርሥኣን ፡ [6] > AB [7] AB በብዝኀ ፡
[8]* > AB [9] Γ + ወ፵ሌሊተ ፡ [10] AB እትዌከፍ ፡ [11]* Γ ወዘንተ ፡
ኵሎ ፡ [12]* AB ወእ' ፡ ወዕ' ፡ [13] AB nur ወ [14] Γ + ዲበ ፡
ምድር ፡ [15]* AB nur ወልድየ ፡ ቃየል ፡ [16] A . . ሆ ፡ [17] Γ
በደ . . ፡ [18] A . . . ፈ . . ፡

قتل اخاه[1] بسبب غيرته على اخته ليودا وبعد الطوفان بسوابيع كثيرة يكون آخر العالم وتتمّ الحدود وتتكامل الاشياء وتنقطع المُدّه التى جُعِلت [O 18a] للبرايا وتاكل النار ما تلحقه بين يدى الرب وتتقدّس الارض *ويمشى فيها رب الارباب الآتى[2]، فكتب شئت هذه الوصيّه وختمها بخاتم ابيه ادم الذى كان [اخذه][3] معه من الفردوس وخاتم حوّا وخاتمه.

1 S اخاك 2 C وهذه وصية لشيث; 2* > S 3 > Codd.

[V, fol. 8a] ويجب ان تفهم سرور ساعات الليل والنهار بصلاة الدايمه والتسابيح والتماجيد والسجود والخضوع والركوع قدام الله كل اوقاتك فان لكل ساعه من ساعات الليل والنهار انفس تطيع الله وتقدّم قدامه صلاة وتذلّ بين يدى خالقها الله الرب القاهر، فمن ذلك فى اول ساعة من النهار تسبيح اولادى ابنآء البشر قدام الله لان الله رووس ابوهم عل كافة عباده واعطاه الملك والعز والقوة والنبوه والكهنوة فراس بذلك وخلّف الرياسه على اولاده الى الابد والله اوعدهُ ان يخلّصهُ من موته وخطيّتته ويعيدهُ إلى ميراثه الاول وسكنه فى عدن التى على يمين الفردوس المقدّس، وفى الساعة الثانيه صلاواة الملايكه وابتهالاتهم وطلاواتهم[1] فى انفسهم وفى سايز ابنا العالم، وفى الساعة الثالثه تمجيد اصناف الطير الذى على وجه الارض، وفى الساعة الرابعه عبادة الروحانيين الذين يتعبدون قدام نور روح الله المهوله التى لا تجد ولا توصف، وفى الساعة الخامسه تكون عبادة سايز الحيوان دواب الارض ذو الاربع، وفى الساعة السادسه طلبة الكروبين والسرافيين والطغمات الجبابره *وتضرّعهم وخضوعهم[2]، وفى الساعة السابعه يكون الدخول الى الله والخروج[3] من عنده وان كان الله تعالى لا يرى لكن يسمع صوته من كلمته المقدس فيسبّح له روساء[4] الاملاك من هنك ويتصل اصواتهما باصوات كل عساكر السماوات بالتعظيم [8b] والتهليل والتبجيل للوحيد الفريد الناطق بابنه البجيل[5] فاذا ما صلّى الانسان فى ذلك الوقت اتصل تسبيحه بتسابيح الملايكه فتكون عند الله صلاته مستجابه، وفى الساعة الثامنه تعبد الشياطين الله تعالى فاذا صلى الانسان فى تلك الساعة لم يتداخل قلبه فكرًا ردى ولا[6] وسوسه من جانب الشيطان لان الشياطين مشتغلين فى عبادتهم الله تعالى، وفى الساعة التاسعه تتعبد الملايكه التى يحرسون قبة الله وهولاى يسمون اليقظة النورانيه، وفى الساعة العاشره صلاة المآ فان المآ يقف من جريانه ويستقرّ وتعلوا عليه روح القدس وترفرف عليه فيتطهر من دخول الشياطين اليه

1 Cod. وطلاياتهم 2 * Cod. وتضعهم وخدوعهم 3 Cod. ولخروج
4 Cod. روساه 5 Cod. النجيل 6 Cod. وله

ወጸሐፈ ፡ ሴት ፡ *ዛት ፡ ትእዛዘ ፡ ወጎተማ ፡[1] በማኅተሙ ፡ ወበማኅተመ ፡ አቡሁ ፡ አዳም ፡ ዘነሥአ ፡ ምስሌሁ ፡ እምውስተ ፡[2] ገነት ፡ ወበማኅተማ ፡ ለ [Γ 5 r 3] ሐዋን ፡ እሙ ።[3] ፡ ፡ ፡ ፡ ፡ ፡ ፡

[1] * > AB [2] እም > AB [3] AB እምነ ።

وتلتبسهم به ولولا ان روح الله المقدسه فى كل يوم تطلع على جميع الامميا وترفرف عليها رحمة من الله الروح الحى الناطق الدايم الحياة الخالق لكل حىّ لما قدر من خلق الله ان يشرب من المآ قليل الّا وقتله واتلف نفسه، وفى الساعة الحادى عشره تبتهج وتفرح انفس القديسين بما تجد من الراحه والسكون والدعه التى يواصلها الله على يدى املاكه المقربين كذلك السليحين والشهدا والمومنين، وفى الساعة الثانية عشر صلاة اولادى وتوديعهم اليوم الماضى من النهار وقربة الله تعالى وابتهال ودعا مستجاب، واما ساعاة الليل فان فى ساعة الاولة عبادة الشياطين للّه، وفى الساعة الثانية عبادة الحيتان والاسماك ودواب المآ، وفى الساعة الثالثه عبادة النار التى فى السما الثانيه فوق الفلك، وفى الساعة الرابعة تقديس الملايكه الاسرفيين للّه تعالى، وفى الساعة الخامسه عبادة الاميا جميعها التى فوق السما فانّنى كنت اسمع ضجيج الملايكه كضجيج المراكب السايره فى اليمّ وصراخ الموج وهيجانه بالتسابيح للرب، وفى الساعة السادسه تضرّع السحب الى الله وهى مرعوبه، وفى الساعه السابعه تقف قوّه الشمس الارض وتسكن وتثبت وتمجد للرب وتنام المياه وتستريح، ولو خطف انسان شيًّا من ذلك المآء فى تلك الساعه واخلط فيه كاهن الله زيتًا وانطل بذلك الزيت والمآء من به اوجاع او مَن لا ينام الليل لَلاستراح[1] من عذاب سهره واشفاه الله من مرضه ووجعه، وفى الساعه [9a] الثامنه باذن الله تعالى يصعد العشب من الارض، وفى الساعة التاسعه تشمسه الملايكه ودخول الصلاوات الى قدام الله، وفى الساعة العاشره تفتح ابوابُ السمآء فاذا ما ارتفعت من اولادى صلاة فى تلك الساعه كانت مستجابه عند الله مقبوله وفى تلك الساعه تصفق اجنحة الاسرافيين وفى ذلك الوقت يصيح الديك، وفى الساعة الحادى عشر تكون فرحه وبهجه من سايز اراضى الدنيا وذلك ان الشمس تدخل فى الفردوس وتشرق ضوءها فى اقطار الارض وتضى البرايا كلها بوقوع شعاع الشمس عليها، وفى الساعه الثانيه عشر ينبغى يا ابنى ان توصى اولادك ان يبخرون بين يدى الربّ باللّبان فان تروبح[2] اللبان

[1] Cod. لا استراح [2] Cod. روبح

تفرح الملايكه وتهرب منه المرضه[1] والابالسه وتقرّ انفس الصديقين وتحيا وتستريح ارواح الأدميين ،، واعلم انّ الله يرسل كلمتهُ المقدّسه الخالقه من السمآء الى الارض ويحلّ الله الكلمه فى آحشا عذرا من اولادى ويتأنس بصورة نورية بجنسها فى لباس الأدميّه ويسكن الرب اللهُ كلمتهُ فيها ويظهرها الى الارض برحمه منه ورأفه[2] على جميع مخلوقاته يخلّص به البشر من موت الخطيّه التى ورثوها منى لمخالفتى لله ويقيم اجسادهم البالیه التى دفنتها[3] الارض وجعلتها رميم لكونى انا اكلت من الشجره الموت التى نهانى الله ان لا اكل منها واكلت فاستحققت[4] بمخالفتى لله تعالى ان اموت موت اول وموت ثانى موت الخطيّه الاول وموت من جانب تلك الثمرة التى ظننت[5] انها ثمرة الحياة الابديه وكانت تلك الثمره ثمرة الموت ، فاذا ما ظهر الرب فى لباس المقدّس اظهر ايات وعجايب ومعجزات ومخترعات واحيا الاموات ومسح من احب ان يمسحه وقهر كل مخلوق بقوته وقدرته وعظمته وجلالته وهيبته واطاعه كل حيوان فى البر والبحر والهوا والنار وكل ما تحويه الاميا وتطيعه الشياطين ويفتح اعين *العميان وآذان[6] البكم ويسمع [9b] الصم ويقيم المقعدين ويطهر البرص ويشفى الالام ويتكلم الاخرس بامره ونهيه ، وهو يمشى على الارض والسماوات مملوه منه ولم يحتجب الله منذ القدم عن مخلوقاته الا ليظهر فى لباسى ويمشى بين اولادى على وجه الارض كشيوته وارادته اذ كان الله الفاعل لما يريد بيده يشمل مخلوقاته وجميع مخلوقاته لا تطلع على غوره ولا على سره فله منا التسابيح ، والانسانيه للمولى المسيح الذى يظهر بقدرته من احشا العذراء[7] ظهور لا يدرك له كيفيه فى لباس طفل يرضع من ثدى تلك التى امتلت منهُ احشاها وظهر منها ظهور القدره لا كظهور العاده ويتربا بين البنات والبنين ويظهر عجايبهُ السماويه بين اولاد البشر على وجه الارض ويكمّل ارادتهُ فى عالمه ويستخلف من يشا عوضهُ فى الارض ويرفع جثمانه المشاكل لجسدى من اللحم والدم على خشبة الصليب ، وفى ذلك اليوم يكون خلاصى من خطيتى كلذى اوعدنى به الاب الله الرحيم فى يوم تعزيته اياى عند خروجى من الفردوس الى هذا الجبل المقدّس ، فيجب ان تعلم ان كلما قد اودعتك اياه من هذه وصيتى لا بد ان يكون لان الله عرّفنى اياه ، واعلم ان مخلصى يرفع لجسده فى تلك الايام على خشبه الصليب ويكمّل موته ودفنه فالرب الكلمه الساكن فيه الذى اختاره له لباسًا ناطق منه مخاطبًا لابنا البشر يرفعهُ بقدرته من تربته ويظهرهُ الى الذين استودعهم اسراره لتثبت بذلك قلوبهم ويحقّق عندهم أنّ[8] الله الرب

[1] Cod. المرده [2] Cod. وراءفه [3] Cod. دترتها [4] Cod. فاستحقيت
[5] Cod. ظنيت [6] * > Cod. [7] Cod. العذره [8] Cod. انهُ

الكلمه نزل من سماه وتجسم بمثال اجسامكم من لحم[1] ودم كجبلتى ليكمل قول الله اذ قال[2] منذ قبل ان يخلقنى الى الوجود نخلق انسانا كشبهنا وتمثالنا فخلق صورتى فى لباس مخلصى الرب الصادق الله الكلمه الذى خلق الاب به كل مخلوقاته فى السماوات والارضين، وان لا بد ان[3] ياتى على الارض طوفان الماء ويهلك [10a] كل اولاد قاين وكلمن اتبع طرايقهم الرديّه وينجّى الله المومنين، فيجب ان تحفظ كلما سارزتك اياه واستودعتك من الله،، وكتب شيث عن ابيه ادم جميع ما اوصاه به فى سفر الكتاب وختم عليه ادم بخاتمه وكذلك[4] حاوا بخاتمها وختم شيث الابن صاحب عهد ابويه ايضا بخاتمه.

Wie sofort ersichtlich, zerfällt unsere Schrift in zwei Teile: eine Stundentafel und eine Reihe von Weissagungen. Letztere decken sich großenteils mit biblischen; nur am Schluß sind in der ersten arabischen [Ar¹] und der äthiopischen [Ae] Version einige Angaben beigefügt, u. a. bezüglich des Weltuntergangs durch Feuer, die in der zweiten arabischen Version [Ar²] und schon in der syrischen Vorlage [Syr] fehlen und wohl auf eine anderweitige Provenienz als der übrige Text zurückzuführen sind.

Besonderes Interesse bietet die Stundentafel, umsomehr als hiervon griechische Quellen existieren und zum Teil auch zugänglich gemacht sind. Schon RENAN hat gesehen, daß Syncellus und Cedrenus eine solche Tafel kannten, die dem von ihm mitgeteilten syrischen Text ganz ähnlich ist[5], und die betreffende Cedrenusstelle seiner Abhandlung beigegeben (p. 429). Neuerdings hat dann — worauf mich ALBRECHT DIETERICH aufmerksam machte — W. E. BARNES in J. A. ROBINSON's *Texts and Studies* II, 2, p. 121 (Cambridge 1892) auf "a fuller *résumé* of the hours of both day and night, preserved under the name of Ἀπολλώνιος μαθηματικός" hingewiesen, dessen Text er aus einem Pariser Codex vollständig kopiert hat. Es würde gewiß dankbar begrüßt werden, wenn BARNES diesen Text veröffentlichte; vielleicht gelänge es dann auch, unter Vergleichung der von RENAN mitgeteilten arabischen Namen der Stunden die im griechischen Ms. erhaltenen „hebräischen" Namen zu deuten, deren Entzifferung BARNES bisher vergeblich versucht hat. Zunächst sind wir aber für die griechische Version des Νυχθήμερον von Apollonius

[1] Cod. لم [2] Cod. + لى [3] Cod. ما [4] و > Cod.

[5] Vgl. auch schon DILLMANN in EWALD's *Jahrbüchern d. bibl. Wiss.* V, 1853, S. 12

[Ap] auf die von BARNES zitierten Auszüge beschränkt, die GIBERT GAULMYN in seinen Anmerkungen zu dem Dialog von M. Psellos περὶ ἐνεργείας δαιμόνων mitgeteilt hat; sie umfassen alle Stunden der Nacht und die 6. und 10. des Tages (s. MIGNE, *Patr. Gr.* Vol. 122, p. 846, ann. 70 und p. 853, ann. 91), während von Cedrenus [Ce] nur die Tagstunden bekannt sind.

Ein endgiltiges Urteil über das Verhältnis der verschiedenen Versionen muß somit natürlich bis zur vollständigen Ausgabe des Apolloniustextes reserviert bleiben. Indessen dürften vielleicht schon jetzt die folgenden Schlüsse nicht allzugewagt erscheinen.

1. Ae ist durchaus abhängig von Ar¹ und kommt für Syr und Ce + Ap nicht in Betracht; zu Tagstunde [Ts] 10 und Nachtstunde [Ns] 4 sind einige Worte (über das Wasser, bzw. über die Anbetung der Seraphe) ausgefallen; ሠዱደ : ሰብእ zu Ns 9 ist Zusatz.

2. Ar² floß aus einem Text der Klasse Ar¹ und hat dann reichliche Zusätze erfahren, die gegen das Ende zu abnehmen; vgl. besonders zu Tss 1. 2. 4. 6. 9. 11. 12, Nss 7, 12; diese sind für Syr und die Griechen also gleichfalls belanglos. Die Lesart zu Ns 3 ist späte Änderung (vgl. Ns 5); eine Lücke nach الله zu Ns 1.

3. Syr ist nicht die unmittelbare Quelle von Ar¹. Dagegen spricht schon die Anordnung der Nachtstunden vor den Tagstunden in Syr > Ar¹. Da ferner wenigstens in einem Falle die enge Zugehörigkeit der Araber zu den Griechen gegenüber dem Syrer zu Tage tritt (Ts 5: Ar¹ = Ce > Syr), so werden füglich Texterweiterungen von Syr gegenüber allen andern bekannten Quellen als spätere Zusätze betrachtet werden können, also zu Ns 1 ܐܠܗܐ ܕܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ, zu Ns 6 ܕܫܡܫܐ ܘܣܗܪܐ, zu Ns 8 ܕܐܝܠܢ ܒܝܬ ܐ(?) und ܕܫܡܫܐ ܘܣܗܪܐ, zu Ns 9 ܕܡܫܒܚ ܒܡܪܡ ܕܫܡܝܐ (vgl. Ts 9), zu Ns 10 ܕܡܫܬܒܚ ܘܡܩܕܫ (vgl. Ts 10), zu Ns 12 ܕܫܡܝܐ ܕܫܡܫܐ ܘܣܗܪܐ; zu Ts 6 ; حملا, zu Ts 8 ؛ومدنا und zu Ts 12 ؛ب ؛ونصعا.

4. Keiner der beiden griechischen Texte ist die unmittelbare Vorlage zu einem der orientalischen. Die Griechen selbst stimmen in den beiden Fällen, in denen allein sie bis jetzt kontrolliert werden können (Tss 6. 10), nicht unter einander überein. Ap bietet einen mit SyrAr näher verwandten, aller Wahrscheinlichkeit nach (s. u.) auch ursprünglicheren Text als Ce. Im Einzelnen ergibt sich: Ce > ApSyrAr versagt zu Tss 6. 8. 9, teilweise auch zu Tss 10 und 11; Ce = Syr > Ar zu Tss 1 und 4; Ce = Ar > Syr zu Ts 5. — Ap

> SyrAr versagt zu Nss 4 und 9 und differiert in Einzelheiten zu Nss 2. 3. 5—8 und 10—12; Ap = Syr > Ar zu Ts 6.

Unter diesen Umständen lassen sich zur Zeit für den erreichbar ältesten Text des Νυχθήμερον im *Testamentum Adami* aus den zugänglichen Quellen unter Abzug der oben besprochenen Zusätze in Syr und Ar² sowie unter Eliminierung der Differenzen von Ce > ApSyrAr lediglich die allen übrigen Textstücken gemeinsamen Aufzeichnungen verwerten, die folgendes, freilich lückenhafte Bild ergeben[1]:

Ts 2 Gebet der Engel, Ts 3 der Vögel, Ts 6 der Kerube; Ts 7 Ein- und Ausgang bei Gott; Ts 9 Gebet der Engel, die vor dem Throne Gottes sind; Ts 10 dem Wasser (geweiht); darüber Gottes Geist schwebend als Schutz gegen die Dämonen; Wasser- und Öl-

[1] Vorausgesetzt ist bei dieser Zurückführung die Haltbarkeit einer sich unwillkürlich aufdrängenden Hypothese, daß wir nämlich eine verhältnismäßig gradlinige Entwicklung bzw. allmählige Erweiterung des ursprünglichen Textes annehmen dürfen. Ist dem so, dann repräsentieren die in ein einziges Schlagwort zusammengefaßten Beschreibungen der Einzelstunden ihre älteste Gestalt, mit anderen Worten: die Beschreibungen führen zurück auf die Namen der Stunden, wie etwa: „Engel", „Vögel", „Fische"; aber auch „Jubel", „Furcht", „Ruhe". Damit verglichen erscheinen nun die bei RENAN (p. 461) aus dem Par. Cod. 52 zitierten Stundennamen wie etwa نور oder فرح, سلامة, بهجة in neuem Lichte; ebenso aber auch die schon von ihm beigezogenen Namen in der 185. Fabel des astronomiekundigen Hygin (ed. M. SCHMIDT, Jenae 1872, p. 36), wie etwa *Irene* oder *Eunomia* (letzteres allerdings in BURSIAN's Text fehlend). Es wäre ungemein verlockend, nun noch einen Schritt weiter zu tun und speziell die Tiere unseres Textes als in erster Linie namengebend für die Stunden zu betrachten. Im Obigen sind ja allerdings nur Tiere im Allgemeinen (κτήνεα, θηρία Tss 4. 5) oder Tierklassen genannt, wie Vögel (πτηνά Ts 3) und Fische (ἰχθύες Ns 2); Apollonius aber erwähnt außerdem noch δράκοντες zu Ns 2 und ὄφεις sowie κύνες zu Ns 3, und SyrArAe (allerdings > Ap) nennen zu Ns 10 den Hahn (إثنين, الديك, ʾCU'). Nichts läge nun näher, als mit diesen Namen den Ostasiatischen Tiercyclus und alles, was damit zusammenhängt (vor allem die auf Teukros-Rhetorios basierende *Dodekaoros*), in Verbindung zu bringen; s. zuletzt FR. BOLL, *Sphaera* S. 295 ff., besonders 325 ff. Drache (龍), Schlange (蛇), Huhn (雞, bzw. Hahn) und Hund (犬) kehren in diesem Cyclus wieder. Daß es sich dann ursprünglich nicht um Einzelstunden, sondern um eine bekannte babylonische Erscheinung (Herod. II, 109), nämlich um 12 Doppelstunden handelte, würde der verwässerte und von Wiederholungen keineswegs freie Text des *Testamentum* wohl vertragen. Aber nun etwa schon jetzt direkt alle späteren (?) Stundennamen darin auf jene ursprünglichen (?) Tiernamen zurückführen zu wollen — wogegen u. a. schon der Wechsel der nomina abstracta und concreta für die Benennungen der Stunden sprechen könnte, der die Annahme zweier heterogener Quellen nicht ausschließt —, hieße Hypothese auf Hypothese türmen und der Phantasie Tor und Türe öffnen

mischung gegen Krankheit; Ts 11 Freude und Jubel der Gerechten; Ts 12 Huldigung der Menschen, Ns 1 der Dämonen (δαίμονες, الشياطين, ሰጋንት), die solange keinen Schaden bringen, Ns 2 der Fische, Ns 3 des Feuers, Ns 5 des Oberen Wassers; Ns 6 Furcht; Ns 7 Ruhe der Natur; Wasser- und Ölmischung gegen Krankheit; Ns 8 Hervorbringung von Grünem; Nss 10—11 (in Ap und SyrAr verschieden verteilt) Öffnung der Himmelstore, Flügelschlag der Seraphe, Jubel auf Erden, Sonnenaufgang vom (bzw. im) Paradies; Ns 12 Ruhe.

Welche Anschauungen mögen dieser merkwürdigen Ordnung zugrunde liegen? Vor fünfzig Jahren hielt RENAN (p. 435) es für recht wahrscheinlich, daß sie dem Avesta entlehnt seien. Zur Zeit scheinen sie „natürlich" auf Babylonien zurückzuweisen (vgl. u. a. die Wasser-Öl-Zeremonie sowie umstehend die Anm.). Und in Zukunft?

Il Sawasew[1].

Per

Ign. Guidi.

I Siri, gli Arabi e sulle orme di questi, gli Ebrei hanno largamente coltivato le discipline grammaticali e lessicografiche, ma sotto l'impulso più o men diretto della logica aristotelica e della scienza greca. Di tempi più antichi, i così detti paradigmi assiri[2] sono indipendenti dall' influenza greca, ma non meritano il nome di scienza grammaticale; anche le osservazioni d'indole più o men grammaticale, che ha raccolto il BERLINER[3] nel Talmud e nel Midraš, ancorchè fossero affatto indipendenti dalla scienza greca, non rappresenterebbero un vero sistema grammaticale.

Gli Abissini tuttavia hanno coltivato, in modo per grandissima parte originale, le discipline grammaticali e lessicografiche, sotto il nome di *Sawāsew*. Questa parola s'interpreta: »scala« ovvero »ponte«, ed ha tal nome perchè è »una scala che permette alla mente di salire in alto fino al sommo dei cieli, o di discendere fino al profondo degli abissi, e conoscere perfino il mistero della Trinità(!); è pure un ponte sul quale si passa dall'ignoranza alla scienza«[4]. Ma in realtà, *sawāsew* non è che la traduzione di سُلَّم, nome dato alle grammatiche copto-arabe di abbā Yohannes di Samannūd, di Ibn al-'Assāl, ecc. Per opera di chi e quando il *Sawāsew* abbia avuto

1 መጽሐፈ : ሰዋስው. (Moncullo, 1889; per cura della Missione svedese)

2 BEZOLD, *Überblick* § 110

3 *Beiträge z. hebr. Grammat. im Talmud u. Midrasch*

4 Cf. *Saw.* 3 (LUDOLF, *Comment.* 209)

press'a poco la forma che ha nella citata edizione di Moncullo, l'ignoro: i mss. di *Sawāsew*, che si conservano in Europa, non sono stati oggetto di studî speciali, per quanto io so, salvo l'uso che ne ha fatto il DILLMANN nel *Lexicon*; d'altra parte i mss. più antichi sembrano essere dei glossarî, piuttosto che delle grammatiche. Il dabtarā KEFLA GIYORGIS mi asseriva che l'inventore del *Sawāsew* fu un tal DEDDEQ GABRA MĀRYĀM, ma non mi seppe dire chi fosse o in qual tempo vissuto. SINODĀ, istoriografo di IYĀSU I° e BAKĀFFĀ, morto nel 1726, è detto autore di un *Sawāsew* celebrato, ma nessuno dei *sawās.* conservati nelle biblioteche di Europa porta, a quanto sembra, il suo nome.

Il *Sawāsew* si divide nelle 4 grandi parti seguenti: 1) **እርባ ፡ ቅምር**; 2) **እርባ ፡ ግሥ**; 3) **ነጠላ ፡ ግሥ**; 4) **አገባብ**; di ciascuna delle quali dirò separatamente.

I. እርባ ፡ ቅምር ።

L'**እርባ ፡ ቅምር** (»novero della coniugazione«?) tratta dei 28 soggetti seguenti:

I. **መራኁት** »chiavi« sono la vocale iniziale e la vocale finale della parola, perche a guisa di chiave, l'aprono e la chiudono. Possono essere vocali iniziali di un verbo: *a, ā, ē, ĕ, o* (*qatala, bāraka, śēma, nehela, qoma*); la vocale finale è solamente: *a*; secondo alcuni anche *ē* (per causa di **ይቤ**). Tutte le vocali possono essere iniziali o finali di un nome.

II. **አርእስት** »capitani« sono le 8 forme seguenti: *qatala, qaddasa, gabra, a'mara, bāraka, śēma, behela, qoma.*

III. **ሠራዊት** »truppe o soldati« sono 50 forme diverse di verbi. Una piccola differenza dovuta ad una lettera gutturale, alle lettere: **ወ** o **የ**, alla reduplicazione ecc. basta per assegnare un verbo ad una forma distinta. Questi 50 »soldati« si raggruppano all' uno o all' altro dei »capitani« di cui si è detto nel n° pr. Ecco un esempio di ciascuna di queste 50 forme: (*qatala*) 1) *haṣṣa, ḥatata* (med. gem.). 2) *maḥala, sa'ala.* 3) *wahaba, waʿala.* 4) *naqawa.* 5) *kawawa.* 6) *warada.* 7) *wadaya.* 8) *ṣagaya.* (*qaddasa*) 9) *sabbeḥa, ṣawwe'a.* 10) *labbawa.* 11) *tasaffawa.* 12) *tawakkala.* 13) *tanabbaya.* 14) *hallawa.* 15) *ḫallaya.* 16) *tamakkeḥa.* 17) *angallaga.* (*gabra*) 18) *sak-*

ra. 19) *maleḫa, baleha.* 20) *wadqa.* 21) *maswa.* 22) *masya.* (*a'mara*) 23) *adlawa.* 24) *aṭraya.* 25) *amantawa.* 26) *amaknaya.* 27) *amadbala.* 28) *anqalqala.* 29) *anseḫaseḫa.* 30) *aqyāḫayḫa.* 31) *astasana'ala.* 32) *qabayāwbaṭa.* 33) *tawaḫawseḫa.* (*bāraka*) 34) *sārara.* 35) *mālawa.* 36) *sāqaya..* 37) *ṣā'dawa.* 38) *ṣāhyaya.* 39) *māhraka.* (*śēma*) 40) *qēqeḫa.* 41) *zēnawa.* 42) *gēgaya.* 43) *ṣēwawa.* (*behela*) 44) *wehęza.* 45) *sehewa.* 46) *ṭe'eya.* (*qoma*) 47) *ḫosasa.* 48) *toseḫa.* 49) *morqeḫa.* 50) *lolawa.*

IV. **አዕማድ** »colonne« sono le così dette coniugazioni (causativa, riflessiva, ecc.) designate colle parole: **አድራጊ**, **አስደራጊ : አስደራራጊ**, **ተደራራጊ**, **ተደራጊ**; questi nomi derivano da **አደረገ** »fare«, e l'influenza dell'arabo: فَعَلَ, أَفْعَلَ, تَفَعَّلَ etc. è chiara.

V. **አስራው** »radici« sono i preformativi dell'imperf. **ይ, ት, ን. እ.**

VI. **ዐዋት** »specie« sono 4, e determinate dalla presenza delle lettere **ሀ, አ, ወ, የ** o dalla loro assenza.

VII. **ዐቢይ : አንቀጽ** »grande verbo« sono le forme del verbo finito, cioè: perfetto e imperfetto (indic. e soggiun.) e imperativo. Sono dette »grande verbo« perchè da sè sole dànno un senso completo, p. es.: **ቀተለ** = egli ha ucciso; a differenza del »piccolo verbo«; v. appr. In questo capo sono date le forme dei vari verbi, secondo le 50 classi del capo III°.

VIII. **ንዑስ : አንቀጽ** »piccolo verbo« è l'infinito o il gerundio nel verbo primitivo e nei verbi derivati; è detto così perchè da sè solo non forma una proposizione completa.

IX. **ደቂቅ** »sottile« è il participio della forma *qatāli, aqtāli,* ecc.

X. **ባዕድ : ቅጽል** »nome, aggettivo straniero« sono i nomi derivati da un verbo, o con cambiamento di vocali, come le forme: *qetut, qatl, qeddus, qeddāsē* ecc., o con preformativi e afformativi. Questi sono in numero di 12 e cioè: 1) *mą* (p. e. **መቅተል**). 2) *mu* (p. e. **መጣዕ**). 3) *mā* (p. e. **ማእምር**). 4) *mĕ* (p. e. **ምግባር**). 5) *mo* (p. e. **ሞዐፍ**). 6) *'a* (p. e. **አምሳል**). 7) *ta* (p. e. **ተግሣጽ**). 8) *tā* (p. e. **ታሕጸጽ**). 9) *tĕ* (in principio e in fine, p. e. **ትውክልት**; ovvero solo in fine, p. e. **ቅትለት**). 10) *-nā* (p. e. **ቅድስና**). 11) *-n* (p. e. **ፍርቃን**). 12) *-yā* (p. e. **ኬንያ**).

XI. **መራሕያን** »guide« sono i pronomi personali separati: **አነ : አን ተ** ecc.

XII. **ሳቢ : ዘር** »nome che attrae« che regge un altro nome; sono

i nomi verbali (nomina actionis) terminanti in ት p. e. ግብረት, ፀአት, ሣልጦት (forma: »*qetlat*«).

XIII. ልማድ »consuetudine« sono le lettere: ተ, አ, አስተ colle quali si formano rispettivamente le coniugazioni: IV, II, VII (secondo lo schema della gramm. del PRAETORIUS).

XIV. ባዕድ : ዘር »nome (verbale) estraneo« (cioè derivato dal verbo, ma con aggiunta di altri elementi) sono le lettere: ም, ት, እ (tanto colla vocale »*e*« quanto colle vocali *a*, *u*, *ā*, *o*, p. e. መ, መ, ecc.) le quali servono a formare nomi derivati, come: ምግባር, መን በር, ትእምርት, አርአያ ecc.

XV. ሕርመት »interdizione«; hanno l'»interdizione« i verbi colle lettere: ሀ (ሐ, ኀ) አ (ዐ), il ወ e il የ. Per essa si producono i noti cambiamenti, come: ስሐብ per ሰሐብ; cade il ወ, p. e. ይረድ da ወረደ, ecc.

XVI. ዝርዝር : ቅጽል »aggettivo di suffisso« sono i pronomi suffissi: ክ, ኩ, ኪ, ካ, ኮ, ሁ, የ, ሃ, ነ, ኒ, ን, ሙ, ዋ, ም, ቶ considerati tanto come suffissi, quanto come afformativi del perfetto.

XVII. ገዳፍያነ : ዘመድ »che ripudiano la parentela« sono i verbi che nella flessione perdono una lettera, o sia nel principio, o sia nella fine, come ይሴባሕ per *ይተሰ da ተሰብሐ, ሰበክ, da ሰበክ per *ሰበ ክሰ.

XVIII. ወሣክያነ : ባዕድ »che aggiungono l'estraneo« sono le parole che nella flessione prendono una lettera estranea (apparentemente) ad esse. Tali sono i verbi mediae ወ, የ che nell' imperf. prendono rispettivamente: ው o ይ che mancano (secondo gli Abissini) nei perfetti: ይቀውም, ይሠይም; e così i plurali come: አግዋር da ጎር, በሐ ውርት da ቦሐር ecc.

XIX. ተሠሓን »mescolati« sono i verbi che seguono ora la coniug. I, 1 ed ora la con. I, 2, o le altre; talvolta con diversità di significato nella radice, e talvolta senza. Così secondo i grammatici abissini, ወጠነ, ወረወ, ጸወለ, ገረመ ecc. al perfetto sono di: I, 1 (*waṭana*, non: *waṭṭana*, ecc.) e all' imperf. ይዌጥን, ecc. di: I, 2; ጠ ፈረ, ፀፈረ (*plexuit*, non *ungues praesecuit*, ጸፈረ) sono di I, 1 nel perf., imperf., ma nell' inf. ጠፍሮ, ecc.

XX. ተዳማሪ »consociati« sono 3 classi di verbi (di med. guttur.) che hanno ciascuna la stessa flessione.

XXI. ስንዕው »concordi« sono verbi che non cominciano da ሀ

o አ, ed i cui preformativi sono dell' ordine sesto (con *ĕ*, o senza vocale).

XXII. ሠጋርያን »vaganti« sono le lettere ወ e የ, quando occorrono dove (apparentemente) non si aspetterebbero, come il ወ di ይቀ ወ·ም che non è nel perf. ቆመ e il የ di ይሠይም che non è nel perf. ሣመ; ovvero quando mancano dove si aspetterebbero, come il ወ di ·ኮለወ che manca in ይ·ኵ·ሉ·. Sono così chiamate perchè: »mancano al loro posto, e si trovano in quello che non è il loro«.

XXIII. ወላጤ : ግዕገዝ »che cambiano la vocale« sono i verbi che hanno in principio, in mezzo o in fine le lettere: ሀ(ሐ, ·ኀ) አ(ዐ) ወ e የ, p. e. ይምሕል.

XXIV. ምዕላዲ »ricettacolo« sono le lettere: *m, n, l, t, nā, w, y* che si aggiungono in fine, nella formazione dei nomi, del femminino, del plurale ecc., p. e. ል o ም in ከ·ራ·ብ, dànno ከ·ራ·ቤል, ከ·ራ·ቤም; ት in ማያት o in ክ·በር·ት, ና in ልበ·ና ecc.

XXV. አላህላህያን »che non raddoppiano« sono le lettere: ሀ(ሐ, ·ኀ)አ(ዐ) che non si raddoppiano mai, e il በ che (secondo il *Saw.*) si raddoppia, in fine, se di med. gem. p. e. ጠበ.

XXVI. ወኃጥያን »che ingoiano« sono le lettere: ቀ, ነ, ከ, ገ, che si uniscono ai suffissi (afform.), come አጥመቀ per *አጥመቀከ.

XXVII. ·ኮመኩ·ሳይያን »omonimi« sono i verbi che hanno più significati o nella prima coniugazione o nelle coniugazioni derivate. Si suddividono in 4 classi, cioè: 1) verbi che hanno un significato nelle 1ª forma ed un altro nelle forme derivate; come ሰሐለ e ·ኮሠ ሃለ[1]. 2) verbi che hanno un significato nella con. I, 1 ed un altro nella con. I, 2, la forma della parola restando la stessa; p. e. ጸ·በሐ *illuxit* e *tributum pependit.* 3) verbi che hanno diversi significati nella medesima forma; p. e. ጸ·በሐ *illuxit* e (ጸ·በ·ኀ) *intinxit.* Spesso si tratta di significati affini di un'unica radice. 4) parole che hanno due sensi, perchè unite a suffissi; p. e. አእመራ· che può essere: *illae noverunt* ovvero *ille novit eam*, እምነ che può essere *mater nostra* ovvero *ex.*

XXVIII. ዝርው· »sparso« sono i verbi che fra le lettere radicali hanno ቈ, ኰ ecc.

[1] Per gli Abissini, ሰሐለ e ·ኮሃለ appartengono ad una sola radice

II. እርባ ፡ ግሥ ።

La seconda grande parte del *Sawās.* è detta **እርባ ፡ ግሥ** »verbo coniugato« e contiene specialmente delle tabelle o paradigmi. Dei 50 »soldati« raggruppati sotto gli 8 »capitani«, delle coniugazioni derivate e del verbo: **ይቤ**, sono date le forme fondamentali, compresi i nomi verbali. Inoltre sotto il titolo di **ተናባቢ ፡ ግሥ** »verbi di colloquio« sono riferite delle brevi proposizioni, comme p. e. **ፍኖተ ፡ ጼዐ = መንገድን ፡ ጠረገ**, »ha appianato la via«; **ሰይፈ ፡ መልሐ = ሰይፍን ፡ መዘዘ**, »ha sguainato la spada«; e sotto il titolo di: **ምሰሌ ፡ ግሥ** »verbi di similitudine« sono dati esempi di proposizioni che contengono una metafora p. e. **በሰናስለ ፡ ንዴት ፡ ተሞቅሐ = በችጋር ፡ ሰንሰለት ፡ ታሠረ**, »è legato nelle catene della povertà«.

III. ነጠላ ፡ ግሥ ።

La terza parte del *Sawās.* è il **ነጠላ ፡ ግሥ** »la parola sdoppia« a differenza delle parole che hanno una flessione e che sono il soggetto delle due parti precedenti. Le quali parole colle loro varie forme assomigliano ad una toga o ad una stoffa che si ripiega più volte, mentre nella »parola sdoppia« non si dà che la 3ª persona del perfetto, se è un verbo, senza alcuna flessione, o il nome senza alcuna aggiunta di suffissi, ecc. È la parte lessicale e antica del *Sawās.* e si distingue nelle voci dette **ዘር** o »seme« che sono quelle che hanno un verbo dal quale derivano (= مشتقّ) e nelle voci dette **ነባር** che non lo hanno (= جامد). È forse anco la parte più importante, ma per trattarne di proposito, bisognerebbe stabilirne criticamente il testo, e conoscere altresì l'origine di queste, che sono spesso γλῶσσαι o غريب derivanti da libri molti e diversi.

Un numero non piccolo di queste »parole sdoppie« sono errori di scrittura per lo scambio facile di talune lettere come sarebbero: **ሰ** e **ለ**; **ሪ** e **ራ**; **ን** e **ግ**; eccone degli esempi: **አክለ፡ማሮስ = የኡጲ ራ·ንያስ** (sic) ፡ **መጽሐፍ** è evidentemente errore per **አክሰ፡ማሮስ**, اكسيمارس, ἑξαήμερον; in DILLMANN, *Lex.* 1398, ed anche nel *Sawās.* **ገንዘ** è per **ገዓዘ** (cf. DILLM. *Chrestom.* 70) il **ገዓዘ ፡ ሀገር** traduce certo: μητρόπολις e facilmente ha dato origine alla glossa del *Sawās.* che dice essere »nomi di paese« tanto **ገንዘ** quanto **ገዓዘ**. Errore

di scrittura ritengo che sia anche **ግልው** = **ሸፍን** *obtuctus, velatus*, invece di **ገለው**, formato regolarmente da **ገለወ** *obduxit, velavit*; lo scambio fra **ግ** e **ገ** è facile, e dal primo errore è nato il verbo **ግ ለወ** che registra il *Sawās.* **ምፈጥ** in DILLM. 1394, è sbaglio per **ሞ ፈጥ** o **ሞፈጥ** che s'interpreta **የሸህላ ፡ መስሪያ**, »istromento di vasellame, di vasellaio« e traduce l' ὄργανον del corrispondente testo greco. DILLM. ha ragione, io credo, nel correggere **ይተዌከፎ** nel passo citato a c. 1397, e tuttavia il *Sawās.* registra il verbo **ተወከረ** che traduce: **ተቀበለ**; a c. 1394 leggerei **ዐምዐ** per **ዐምዐ**, e **ያዕምዐኒ** »possa egli ascoltare le mie parole«. Un esempio istruttivo lo fornisce il *Senkessār* del 5 di *sanē*; narrando i supplizî inflitti a Ebsōy, vi si dice che il governatore di Alessandria: **አዘዘ ፡ ያምጽኡ ፡ መረውዶ ፡ ነጺን ፡ ርሱናተ ፡ ወይደይዎ ፡ ውስተ ፡ አዕይንቲሁ** (ms. di Parigi, Bibl. nat. nº 128, f. 112, v.); **መረውዶ** è trascrizione dell' arabo مراود cioè il مِرْوَد per mettere il collirio negli occhi e che è fatto anche di metallo; il governatore fa arroventare al fuoco dei مِرْود di ferro e con essi acceca gli occhi di Ebsōy. Per lo scambio facile specialmente in alcune scritture, di **መ** e **ወ**, il **መረውዶ** fu scritto da qualche copista: **ወረውዶ**, come vedesi nello stesso DILLMANN, c. 1397, che mette: **ወረውዶ** fra i »vocabula dubia et obscura« citando questo luogo del *Senkessār*, certamente dal codice di Tubinga, perchè esso manca, per caso, nel cod. Bodleiano. In questa forma di: **ወረውዶ** e in quella del supposto sing. **ወርወዶ** la parola è passata nel *Sawās.* che la spiega: **መኮሻ ፡ ያይን ፡ ማጥፊያ** »stromento per bruciare, per rovinar gli occhi«; traduzione suggerita dal contesto di questo passo del *Senkessār*, e che è inesatta quanto è errata la scrittura: **ወረውዶ**. Il *Sawās.* ha pure **ቂድስ** = **ሃይማኖት** che potrebbe essere: *fides*, per iscambio di lettere arabe: قيدس, فيدس.

Le forme doppie sono spesso dovute alla diversa origine delle glosse. Parecchi nomi derivati dal greco, nella qual lingua hanno una τ o una κ, sono scritti con **ደ** (**ተ**) **ከ**, ovvero con **ጠ** e **ቀ** secondo che sono passati in geʿez per il copto-arabo o per il siriaco-arabo; così **ተክላ** e **ጤቅላ** sono ambedue per τέκλα, come **አብሰልዲስ** e **አ ብስልጤስ**, **አብሰልጠስ** per ψαλτής[1]; **የዳ** e **ያወጣ** per ἰῶτα; **ጻጌን**, **ቲገን**, **ቲግኑ**, **ጠገን** per طاجن, τήγανον. Forme doppie e in parte

[1] **አቡሊዲስ** e **አብጥሊስ** = **መዘምር**, sono errori di scrittura

errate sono p. e. ቀናንሞ. ቀንሞ, ቀናንሞስ, ቀንሞስ κιννάμωμον; አልሲስ. አራሲስ, አርሲስ αἵρεσις; ቶጳዝዮን, ንጳዝዮን (τοπάζιον), ጳዝዮን (τὸ ˋπάζιον!).

Molte voci sono semplici trascrizioni di parole greche, arabe ecc.; le inesattezze e le forme errate, come può immaginarsi, abbondano. Tali sono: አክዮስ = ይገባዋል, ἄξιος; አርሳይሮስ, ἀρχιερεύς ኮሮ, χωρε[πίσκοπος] አርሲመትሪዳ ἀρχιμανδρίτης, ቍርያቍ = κυριακή (ἡμέρα) che è spiegato: የፍርድ ፡ ቀን, »il giorno del Signore, il giorno del Giudizio«. È questo appunto il senso che ha la parola nella strofa citata in DILLM. 1395: አምሥጡኒ ፡ እምነ ፡ ጻማ ፡ አመ ፡ ትሰፍን ፡ ቍርያቍ »liberateci dalla pena, allorquando sarà, dominerà il giorno del Giudizio«. Inoltre ጥረቡናስ tribunus (τριβοῦνος), ውሉጵ vulpes (?) = ቀበሮ, ecc. Numerose sono le voci arabe ባሪድ = البريد; ዐቅል = عقل; ባቱል = البتول; ቦሰል = بَصَل; ዐናስር = عناصر (colla pronunzia volgare di ص = س); ከተመ = ختم; specialmente i nomi delle stelle come: አሰድ = الاسد; ጃዲ = الجدى; ሶሐል = زحل; e ritenendo anche l'articolo ال, እልሑት = الحوت (come ቀታ e እልቀታ = የዱባ ፡ ዓይነት القثاء; እልመክኑን = المكنون ecc.). Ma la traduzione del *Sawās.* non risponde sempre esattamente al senso etimologico; p. e. ፒለስ (DILLM. 1392) o anche ፒላሶ, ፒላሳ è = πύλας ma è tradotto: ድንኳን »tentorium«.

Talvolta il *Sawās.* non dà la traduzione letterale della parola, ma come in alcuni nomi biblici, l'interpretazione allegorica che risale agli antichi »Onomastica« ed alla scuola di Filone[1]. Spesso la differenza fra il vocabolo e la sua traduzione è grande; p. e. አላቲኖን cioè ἀληθινόν è tradotto ሰው ፡ የሆነ ፡ አምላክ »Dio che è divenuto uomo«; ጵርስፍራ = ሥጋና ፡ ደም »carne e sangue« cioè di Cristo, Eucarestia (προσφορά); አክራጦን = ἄκρατον e ሰንኮሪሶን = συγχώρησον sono tradotti il primo »Sangue di Cristo« e il secondo »Clemente, Intercessore« (ደመ ፡ ክርስቶስ; መሐሪ, አማላጅ); አሶርዮን: ἀσσάριον è ገቢያ »mercato«; ሳይዳ, سيدة è ምሕረት »misericordia«; ንግምስጥስጤ. ንግመጥስጤ = αἰνιγματισταί (Cf. DILLM. 686) è interpretato »storia«; le parole ኬልቲ e ፌልቲ sono tradotte: ግራዝማች e ቀኛዝማች »generale di sinistra« e »generale di destra«; certamente sono i Χελεθθεί e i Φελεττεί della guardia di David (הכרתים והפלתים). Notevole è መትሐ »esser avido«, la traduzione: *vorax, gulo* che il LUDOLF dà di መታሂ (DILLM. 183) dipende forse da questa glossa; መትሕ poi è =

[1] Cf. *Revue biblique*, Janv. 1904 (GUIDI, *Un fragment arabe d'onomastique biblique*)

spada; che dà un buon senso nell'esempio citato in DILLM. **በመትሕ ፡ ሠጠጠ ፡ ከርሦ**. Il *Sawās.* registra anche: **ትሮፕ**, **ትሮፒ(ቱርፐ = በዛ) = ብዙ**, che, almeno apparentemente, sembrerebbe essere = *trop.*

Interpretazioni singolari e forse in parte mistiche, sono i nomi delle varie parti delle chiese, come: **ቁፋሄ = ቅኔ ፡ ማሕሌት**, che è il luogo dove stanno i dabtarā: **ተዳሒ = ቤተ ፡ ልሔም**, la sacrestia; **ጠፋሄ = ቅድስት**, la parte della chiesa dove si amministra la communione al popolo; **ጸራሄ = መቅደስ** la parte dove è il tābot ed i preti celebranti; ogni lettera dell' alfabeto poi è un »nome di Dio«.

Talvolta le spiegazioni del *Sawās.* non sono la traduzione letterale di un dato vocabolo, ma piuttosto le interpretazioni che si dànno di esso in taluni luoghi oscuri. P. e. il **ተላሀየ** oltre il senso di *colludere, ludere,* ha varie spiegazioni, come **ጸጥ ፡ አለ**, »esser tranquillo», **ተናወጸ** »agitarsi« (Cf. DILLM. 1393), **ዘረ ፡ ተመላለሰ**, »andar su e giù, avanti e dietro«. Questi significati diversi, anzi opposti, sono le varie interpretazioni che si dànno di **መንክር ፡ ተላሀያ ፡ ለባሕር** del salmo XCII, 4, che traduce il θαυμαστοὶ οἱ μετεωρισμοὶ τῆς θαλάσσης del greco.

Molti verbi registrati dal *Sawās.* sono verbi denominativi che sembrano essere poco o nulla usati nella letteratura: come **ሚመየ** »distinguere« da **ሚመ**; **ለሐሐ** »scrivere« da **ለሐ·ሕ**; **ለንጸሰ** »risplendere« da **ለንጸስ**, λαμπάς; **ሞጥሐ** »vestire« da **ሞጣሕት**; **ቂቅሐ** »mondare il grano ecc.« da **ቂቅሕ** (DILLM. 458); **ሶርሐ** e **ሳርሐ** »illuminare« da **ሠርሃ**; **ለተሐ = ተገናፀ** »bere un sorso« da **መልታሕት**; **ለጠረ = መዘነ** pesare da (λίτρα) **ልጥር**.

IV. አገባብ ።

L' **አገባብ** »particella« che potrebbe tradursi »il connettere« tratta specialmente delle particelle (preposizioni ecc.) e si suddivide in 7 parti, che sono le seguenti:

I. **ዐቢይ ፡ አገባብ** »grande particella« sono le particelle che si premettono al verbo e lo reggono, come: **አምጣነ ፡ አክበርክ** ecc. Sono disposte secondo le equivalenti amariche, e precedono, p. es., le particelle con senso di **ና** come: **እስመ**, **አምጣነ**, **አኮ·**, **ሰ**, **ወ** poi quelle con senso di **ስለ** come: **በእንተ·**, **በይነ**, **እንበይነ**, **ሀየንተ·** ecc.

II. **ንኡስ ፡ አገባብ** »piccola particella« sono le particelle che si

prepongono al verbo, ma non lo reggono, come gli avverbi interrogativi: እፎ. በእፎ ecc., le interiezioni: አሌ. ኡ. እስኩ ecc.

III. ተረፈ ፡ ንኡስ »il resto della piccola (particella)« sono alcuni avverbi ed i vocativi: አቦ ፡ እግዚኦ ፡ አቤቱ.

IV. ደቂቅ ፡ አገባብ »particelle sottili« sono quelle che si premettono ai nomi e ai suffissi, come: ዲበ, ታሕተ, ለ, በ, እንበለ ecc., le congiunzioni: ወ. —ኒ, —ሂ, —ሰ; gli avverbi come: ትርአስ, ትርጋጽ, ገዩ. ለፈ. ህየ. ትማልም ecc.

V. ደቂቅ ፡ እርባታ »sottile flessione« sono nomi che formano apposizione a quel che precede e non reggono nulla, come: ኩሉ ፡ ባሕቲቱ; sono ritenuti ደቂቅ ፡ እርባታ le voci ከዋኒ = che è; ጽ ው·ሰ. = chiamato; ስሙ·ይ = nominato ecc. Anche ው·እቱ nel senso di »(egli) è«, ሎ, ሎቱ, በ, ቦቱ nel senso di »egli ha« e le relative negazioni sono ritenute essere »flessione sottile«.

VI. ሰምና ፡ ወርቅ. Questa espressione significa »cera ed oro« e designa propriamente la metafora[1], ma questo capitolo comprende 7 trattazioni diverse delle quali non darò quasi altro che i titoli, poichè sarebbe molto lungo il parlarne di proposito. Ecco queste trattazioni: 1) አርእስት le coniugazioni, cioè la 1ª e le derivate, la diversa costruzione del complemento (oggetto, ecc.). 2) ብትን ፡ ሰዋስው *»sawās.* disperso« sono: il luogo, il tempo, la forma, la natura, il nome e l'azione. 3) ባለቤት ፡ ከዘርፍ »sostantivo col genitivo« (stato costrutto ecc.). 4) ቅጽል ፡ ከባለቤት »aggettivo col sostantivo«. 5) መ·ሻዘር propr. »circonlocuzione«; p. e. sarebbe un መ·ሻዘር dire: ክርስቶስ ፡ ስ ቅለ ፡ ፈ.ያት per dire: Cristo che fu crocifisso come un ladrone, ovvero: insieme con un ladrone. 6) ተዘዋሪ »che si scambiano un coll' altro« come le due proposizioni: ማርያም ፡ መገገበ ፡ አማ·ኤል ፡ ወርቅ e አማ·ኤል ፡ ወርቀ ፡ ማርያም ፡ መገገብ. 7) አንጻር »gli opposti«.

VII. አ·ነገ »principio, pegno«; tratta dei nomi numerali (cardinali, ordinali ecc.) soli, ovvero uniti coi suffissi ecc.

Fin qui il *Sawās.* di Moncullo. La Missione cattolica di Keren pubblicò anteriormente un altro *Sawās.*, ma assai meno voluminoso, e senza molte delle divisioni e suddivisioni dell' altro. Nominatamente vi manca tutta la IIIª parte o ነጠላ ፡ ግሥ, che nel *Sawās.* di Moncullo occupa più di 100 pagine.

[1] Cfr. i miei *Proverbi strofe e racconti abissini*, p. 64

Molto resterebbe a dire per una dichiarazione, anco breve e sommaria, del *Sawāsew*, ma il poco che ne ho detto basterà forse per dare un'idea di questo libro. Quando si pensa agli scritti filologici dei Siri e specialmente degli Arabi, questa parte grammaticale e lessicografica della letteratura ge'ez ci si mostra essere assai povera cosa, e il solo pregio che non le si può negare è l'originalità. La quale par essere grandissima e quasi completa, e poco le toglie se qualche cosa, e nominatamente l'ordinamento della 3ª parte o glossario, è stato suggerito, come è probabile, dal سُلَّم d'Ibn al-'Assāl, che nel suo glossario comprende appunto voci d'ogni genere, e le dispone secondo l'ordine alfabetico delle lettere finali di ciascuna voce, senza raggruppare le parole sotto le rispettive radici. Ma questa originalità non so se debba stimarsi un pregio da lodare o un difetto da lamentare; crederei piuttosto essere stato un danno, che nessuno fra gli Abissini sia sorto ad introdurre e adattare alla lingua ge'ez il sistema grammaticale degli Arabi, almeno nei suoi elementi. Probabilmente in tal caso il *Sawāsew* sarebbe riuscito di ben altro valore e ben più utile per lo studio della filologia abissina.

Poemetto lirico tigrai per la battaglia di Addì Cheletò.

Di

Carlo Conti Rossini.

Il grave indebolimento dell' autorità regale, il passaggio della somma podestà nelle mani di grandi vassalli, *beḥt wadad* o *rās*, ricordanti per molti aspetti i maestri di palazzo della età Merovingia, il conseguente fiorir del feudalesimo nelle provincie, e, con ciò, la più facile e larga estrinsecazione del sentimento d'irrequietezza, d'insofferenza e di autonomia, che non raramente costituisce il fondo della psiche abissina, vennero gettando il nord dell' Etiopia, a partire dalla metà del secolo XVIII, in un profondo stato di disordini, di convulsioni e di anarchia: stato, che per le provincie del reame attigue al fiume Mareb e al suo affluente Belesa andò più ancora aggravato dalla violenta annessione della regione, un di retaggio del *bār nagāš* o *baḥàr nagāsi*, alla regione costituente la tradizionale signoria del *Tĭgre makuannen*, annessione compiuta da rās Mikā'ēl Seḥul. Svigorito o addirittura cessato ogni freno, le competizioni locali, le personali o collettive cupide ambizioni, l'avidità di razzie — per non dire di istinti malvagi e brutali — non soltanto spesso più non trovarono efficaci repressori o moderatori, ma nelle contese fra i grandi o nelle ribellioni contro le prepotenze di costoro ebbero nuova esca o più libero campo di manifestarsi; agli odi antichi, ereditari, altri odi si aggiunsero; fra popolazioni, in cui d'un atto individuale può chiedersi ragione o ritenersi responsabile una stirpe, a frotte affollaronsi e complicaronsi le cause di vendette di sangue; onde, qua e là si videro schierate provincie contro provincie, in una stessa provincia distretti contro

distretti, in una stessa regione stirpi contro stirpi, in uno stesso distretto o fra la stessa stirpe villaggi contro villaggi: qualche villaggio non andò neppure immune da cruente fazioni, che per risultato ebbero la distruzione, la spoliazione o l'espulsione di intere casate. — Questa età travagliata fu dagli Etiopi chiamata età dei Masāfent, biblica allusione ai Giudici (= in et. *masāfent*) che dopo Giosuè fra il popolo di Yahwé si succedettero nel torbido periodo fino a Saul.

Di tale triste stato di cose, molto si risentì, fra le altre, la provincia tigrina detta, dal nome de' principali suoi abitatori, Acchele Guzai[1] e comprendente gran parte del Bur antico. L'Acchele Guzai, geograficamente, confina a nord con l'Hamasén; ad est col Seraé o Sarāwē seguendo, in parte, il fiume Mareb; a sud col torrente Belesa e con l'Agamé, il cui distretto settentrionale, Golò Mocadà, era, un tempo, annesso al Bur; ad est con la regione propria de' Saho, comprendente le aspre precipiti montagne che incombono sul golfo di Adoulis. Etnicamente, esso ha grande disparità di genti: senza dire dei pastori Saho e di qualche piccola frazione Afar, ricordo gli Acchele Guzai e gli Scimezana, veri Abissini sebbene alquanto incrociati per maritaggi coi Saho, occupanti la parte orientale e meridionale del vasto paese; i Merettà Sebené, d'uno stesso ceppo dei precedenti, nel centro della regione, e i loro fratelli Merettà Cajéh verso nord-ovest, sul Mareb; gli Engana, colonia militare, nel nord-est; le due divisioni dei Decchi Aghné, chiamate Decchi Admocòm e Decchi Ghebri, di ugual origine degli Edda signoreggianti la regione Assaortina prima de' Saho, verso nord-ovest; i Robrà e gli Egghelà Hatzin, di stirpe Irob Saho, gli uni verso ovest fra Merettà Cajéh e Merettà Sebené, gli altri a sud dei secondi; i Tedrèr, di origine Begia, verso sud-ovest, sul Mareb; i Loggo Sarda, d'origine abissina, verso sud e il Belesa; gli Onài, nel Degghién, presso questi ultimi. Altre genti di minor importanza son poi fra costoro conglobate.

Questo complesso di eterogenei elementi, che il corso dei secoli, la vicinanza e comunanza di esigenze e di bisogni andarono pareggiando nella lingua, nella religione, negli ordinamenti economici e sociali, negli istituti giuridici, sebbene compreso da antico nella signoria del

[1] Su questa provincia v. specialmente Ruffillo Perini, *La zona di Asmara*, Roma 1894, p. 51 segg.; C. Conti Rossini, *Il Gadla Filpos di Dabra Bizan*, Roma 1901, p. 112; *Beṣuʿa Amlāk e il convento della Trinità*, Roma 1902, note; *Gli Atti di abbā Yonā*, Roma 1903, note; *Al Rágali*, Milano 1904, p. 46—48

bāḥr nagāš, e sebbene fosse, almeno già nel secolo XV, alla dipendenza di un unico capo o *kantibā*, aveva a lungo saputo e potuto mantenersi in una larga autonomia sia di fronte alla potestà dello Stato sia nelle interne costituzioni contro la idea feudale. Rispetto allo Stato, il cui potere segnatamente nelle regioni più lontane manifestavasi sovra tutto nella percezione dei tributi, l'Acchele Guzai sembra aver mantenuto ne' termini più ristretti le proprie corresponsioni, tanto che afferma la tradizione limitato al solo omaggio annuo d'un tappeto e d'un fucile il tributo proprio, semplice riconoscimento dell' autorità regale, ed anzi l'editto di re Iyāsu, disciplinante il regime fiscale del Tigrè settentrionale, non avrebbe neppure fatto cenno — narrasi — di quella regione. Nel suo regime interno, contrapponendosi nettamente al feudalesimo prevalente in vicine province, l'Acchele Guzai serbossi democratico, senza capi feudali, governandosi con le assemblee de' singoli villaggi e con annui magistrati elettivi, *nabarā*, *nabarò* o *ḥalaqā 'āmàt*, e cercando di mantener la pace fra le sue varie parti e di opporre più valida resistenza al nemico mediante una specie di federazione delle sue genti. Ma, dopo la spedizione di rās Mikā'ēl, e, più, dopo la vittoria di Ubié sul Belesa, le cose mutarono assai; pur nell' Acchele Guzai, che ai capi Tigrini ed agli Amhara avea tentato d'opporre la maggior resistenza, riuscendo persino a battere presso Hadidā, nel Merettà Sebené, il deggiac Sabagadis, la mala pianta del feudalesimo pullulò e divenne, col tempo, gagliarda, empiendo il paese di *sab qamíš* „nobili"; Ubié impose più gravosi tributi, che, per essere stabiliti in mille (*šíḥ*) talleri per ogni circoscrizione fiscale, furon detti *ašeḥ*; le contese interne, inevitabili in tanta diversità di genti e di stirpi, inaspriron si e s'invelenirono; le inimicizie con le province a sud del Belesa e del Mareb rinfocolaronsi nella opposizione politica ai nuovi dominatori. Ma più ancora infierì l'inimicizia contro il vicino di occidente, contro il Seraé, popolato da gente d'altra origine e governato da ereditari capi feudali, i quali eransi andati alleando e sottomettendo, per personali ambizioni o per opportunità di famiglia, ai grandi *rās* del Tigré; ed anzi il miglior contingente dell' esercito di Ubié nella battaglia del Belesa, ove la democratica federazione era stata sconfitta e piegata al giogo, era appunto da gente del Seraé costituito. Già da antico, per la natural postura dei Tedrèr e dei Merettà Cajéh, le due province erano in lite: Ubié aizzò queste ire largendo alle stirpi del Seraé territori e

feudi in zone dianzi ritenute indiscusse dell' Acchele Guzai. Le spedizioni guerresche o brigantesche e le stragi tra i due confinanti più non ebber ritegno, e la lotta per lunghi decenni si svolse con la ferocia e con l'accanimento speciali alle guerre civili. Il più tragico episodio si ebbe nel 1852, presso il villaggio di Addì Cheletò[1].

Alla fin del 1851 un gruppo di Tigrini dell' Ahseà, distretto fra Adua e il Mareb, era venuto a far razzie a nord del Belesa, sul torrente Tserenà (*saranā*) e nel territorio dei Loggo Sarda. Per rappresaglia, le genti dell' Acchele Guzai piombarono sull' Ahseà, mettendolo per quattro giorni a ruba. Al ritorno, taluno propose il sacco del Gundet, distretto meridionale del Seraé, attiguo al Mareb: i Loggo Sarda, allegando vincoli di parentela, vi si opposero, e la massima parte de' confederati Acchele Guzai fecero, senz' altro, ritorno alle lor case. Ma non paghi erano alcuni altri, i quali, capitanati da lig Gubsa Gara Amlàc, della stirpe de' Ghilài, da lig Bahtité Debrú, della stirpe degli Zere Hannés, e da aité Gabràì uod aité Biluò, della stirpe dei Sulú, vollero irrompere nel Seraé: il dì 16 febbraio, ricorrenza della *kidāna meḥrāt*, assalirono il villaggio di Addì Encherti, e quasi tutti, sopraffatti dal numero, insieme coi tre condottieri restarono uccisi; i pochi superstiti vennero fatti prigioni e non restituiti. All' annuncio del fatto l'Acchele Guzai, che pur non aveva voluto associarsi all' impresa, invaso da furore, giurò di trarre aspre vendette. Dal 18 febbraio al 4 aprile compironsi, il più segretamente possibile, i preparativi di guerra, e si elessero i sette *nabarā*, incaricati di preparare il piano della campagna. Il dì 5 aprile, fingendo di tendere al Tigrai, convenner tutti presso il torrente Tserenà, fuor che le stirpi degli Acchele Siòn (Decchi Dighnà, Zanadeglé e Hadegtí), che avevano vari rami in Hamasén e nello stesso Seraé: i principali comandanti erano Tuccú uod cantibai Zeregghí dello Zebaontí per tutti i Deccuzai (= Decchi Guzai), Garenchiél Hagòs dell' Arét, Uolde Chidáne uod aité Sulú del Uod Acchele Meshàl, cantibai Bariàu dell' Acràn, aité Azarià di Bihàt, aité Gosciú Gara Amlàc, scium Ogbazghi Habta Hannés e Gabré Ghidé dello Scimezana, cantibai Zegherghís del Merettà, aité Andenchiél e baḥàr nagāsí Godefà dello Egghelà Hamés, barambaras Temmanò di Addì Gahad dell' Egghelà

[1] Vi accenna sommariamente anche W. Munzinger, *Studi sull' Africa Orientale*, Roma 1890, p. 309

Hatzín, baḥàr nagāsí Uolde Gabriél del Tedrèr, il *gĕrāt ṣam'ā* Nabité uod scium Salomòn del Degghién e il baḥàr nagāsí Hailú uod Amennài del Loggo Sarda. Assicurasi che l'esercito ascendesse a 12000 armati, con numerosi fucili. Sempre minacciando il Tigrai d'oltre Belesa e Mareb, alla sera del 5, da Tserenà l'esercito passò a Mai Ainí; nel mattino seguente, varcato il Mareb a occidente, raggiunse Oò, storico confine tra Acchele Guzai e Seraé; saputo il nemico in sulle guardie, ivi accampossi e pernottò. All' alba del 7, ripresa la marcia, girò l'aspro insidioso ciglione d'oltre Oò, incamminossi per l'ascesa di Mesafrò (Metfà Ualtà), e verso le ore 9 antim. raggiunse le vicinanze di Addì Cheletò. Dal villaggio, minacciando, gli armati del Mai Tsaadà, del Maragúz ecc. con largo contingente di cavalleria, e in numero — narrasi — di 8000 armati, attendevano l'urto. Gli Acchele Guzai, sovra due linee, la prima costituita dagli armati dello Scimezana, del Degghién e del Loggo, la seconda da tutti gli altri, al grido di *'awòd* „gloria!" avanzaronsi di corsa; i Seraé, sovra una sola linea, coi cavalli all' ala destra, procedevano di passo al grido di *Adhamá*, nome del loro progenitore leggendario. Giunti a cinquanta passi, i contendenti scaricaronsi vicendevolmente addosso le loro bocche da fuoco, e furiosamente avventaronsi alla arma bianca. La cavalleria del Seraé nel suo cozzo travolse gli Scimezana, che stavanle a fronte, e rovesciossi sui Deccuzài della seconda linea: trascinata dal movimento assalitore, la fanteria sua compaesana la seguì rapida sui già sbaragliati Scimezana, ma in tal modo lasciò troppo debole il centro, che, perduto ogni appoggio sulla destra, in breve dovette cedere all' impeto de' nemici. Sfondata la sua linea, il Seraé fu costretto a volgere in fuga, e un pronto inseguimento avrebbe resa irrimediabile e piena la rotta. Ma, prevalendo l'istinto del predone, gli Acchele Guzai si dispersero pel campo in cerca di bottino. Ne approfittò per sostare e per raggrupparsi la cavalleria avversaria, che mosse alla riscossa: avuto facilmente ragione de' pochi lanciatisi sulle orme de' fuggenti, e da inseguitori resili inseguiti, piombò sui predoni e ne fece macello. Intanto, riorganizzaronsi da una parte e dall' 'altra i combattenti. Ne seguì una nuova mischia. Alla fine, il Seraé dovè battere ancora in ritirata. Le perdite furono, d'ambe le parti, gravissime: fu questo a memoria d'uomo il combattimento più feroce e più sanguinoso. Il Seraé lasciò sul campo 400 morti: 800 ne lasciò l'Acchele Guzai. Questo,

senza utile, vi perdette quasi tutti i migliori suoi guerrieri: Tsegguarò. Cefà, Macaieh, altri villaggi dello Scimezana ebber uccisi tutti i loro combattenti. — Gli Acchele Guzai, dopo l'amara vittoria, si sparsero pel Mai Tsaadà, e per due mesi lo devastarono dando alle fiamme venti villaggi: trattone un bottino scarsissimo e di sole granaglie, rivarcarono il Mareb, e rientrarono ne' loro paesi. — Dopo il fiero combattimento l'odio fra le due provincie scavò un abisso profondo, che oggi soltanto tende a sparire.

Questi avvenimenti ebbero, naturalmente, canti e cantori; e tra i vari prodotti della Musa popolare ebbe grandissimo favore un poemetto — oggetto di questa edizione — al quale i lustri, omai non più pochi, trascorsi non hanno ancor tolto la voga, onde pur oggi lo si intende cantare in entrambe le regioni avversarie. Autore ne fu, dicesi, un tale Caabèt nativo del villaggio di Addì Tafà, della Endà Jacòb nel Maragúz, il quale venne in Addì Cheletò fatto prigioniero dagli Acchele Guzai. Il poemetto è lirico, ignoto essendo agli Etiopi il genere epico. Tramandato oralmente, esso ha subito, sembra, non poche alterazioni, non soltanto per spostamenti di strofe, ma per soppressioni o per aggiunte, talfiata concernenti persino uomini i quali nel fatto di Addì Cheletò non ebbero parte. La mia edizione è condotta su canti raccolti così nel Seraé come nello Acchele Guzai: ho fondata ragione di credere che essa presenti abbastanza fedelmente il testo originale, sebbene non escluda punto la possibilità di interpolazioni o di non giuste esclusioni.

Il poemetto è quasi interamente nel metro breve ed energico, che io proporrei di chiamare *ḥaṣír*. Lo schema consueto è ⏑ – ⏑ ⏑ –, ove il segno della lunga denota l'accento: peraltro, come suol avvenire per metri popolari che vanno ancora inconsciamente formandosi ed elaborandosi, non mancano varianti, fra cui meritano menzione quella – ⏑ ⏑ ⏑ – (cfr. v. 8 e 20) e l'altra assai più frequente ⏑ ⏑ – ⏑ – (cfr. v. 13, 16, 17, 19, 43, 43, 86, 87, 103, 104 ecc.). Talora, i versetti sono accoppiati, come al v. 34, 41, 46, 52, 59, specialmente in fine di strofe: strofette l'una di cinque versi (v. 66—70) e l'altra di sette (v. 90—96) son tutte così formate.

አከለጉዛይን ፡ ሰራዬን ፡ ምስ፡ዋግዐ ፡ ንጅግና ፡ ናዕዳ ፡ ንፈራሕ ፡ ጸርፈ ፡ ገወጽኡ ፡ መሰንቆ ፡ በታ ፡ ዓዲ ፡ ቀለቶ ፡ ሰራዬ ፡ መዓልቲ ፡ ጉሎ ፡ ይብሉ ፡ አከለጉዛይ ፡ መዓልቲ ፡ ሰራዬ ፡ ይብሉ ።

»Canto che in encomio del prode e a biasimo del codardo uscì allorquando combatteronsi gli Acchele Guzai e quei del Seraé. Di Addì Cheletò, il Seraé dice »fu giornata di sconfitta per i Guelò!«, gli Acchele Guzai dicono »fu giornata di sconfitta per il Seraé!«.

ዓዲ ፡ ቀለቶ ።
አዳም ፡ ሀንሰቶ ።
አልበን ፡ ዘአቶ ።
ትርፎ ፡ ገሞቶ ።
ዓዲ ፡ ዕንቅርቲ ።
ተካል ፡ መዓልቲ ።
ንሳ ፡ ሕስምቲ ።
ሰብ ፡ ወድኤቲ ።
አብቲ ፡ መመና ።
ስንቀን ፡ ሀበና ።
ኪከውን ፡ ዜና ።
እንተ ፡ አቶና ።
አዛርያ ፡ በረሓት ።
መራሕ ፡ ፈራሓት ።
ገብአ ፡ ብጊሐት ።
ወካርያ ፡ ጽብሐት ።
ሽመርየ ፡ ሽመር ።
ሽመር ፡ ብርክቶ ።
ሐዲሙ ፡ አቶ ።
ከም ፡ ለካሰቶ ።
ዓርቢ ፡ ገአቶ ።
ገናሕ ፡ አባይቶ ።
ደቂ ፡ ደሪጨን ።
ከዳ ፡ ነፈጨን ።
መስነፍ ፡ ቀፈጨን ።
እሰክ ፡ ረጊጨን ።
መድሐፍ ፡ ሐሪጨን ።
እንገዲፋ ።
ሻንፈት ፡ ምሰራፋ ።
ሐደው ፡ ሕለፋ ።
ሐደው ፡ ትረፋ ።
ብፋንዘ ፡ ሶተል ፡ ከይትቅንዘፋ ።
ምስ ፡ አባ ፡ ቅጽብቲ ፡ መልሐስ ፡ ግደፋ ።
አባ ፡ ቅጽብቲ ።
ብኻ ፡ አይትሞቲ ።
ዓይኒ ፡ ሠየምቲ ።
አቤት ፡ አቤቲ ።
ደም ፡ ሰብ ፡ ኪሰቲ ።
ዘልቦ ፡ ምሕረቲ ።
ሕሱም ፡ መዓልቲ ።
አብ ፡ ባሕሪ ፡ ኩናት ፡ ከይዱ ፡ ዚሰቲ ።
ገርንኪኤል ።
ኃው ፡ አያ ፡ ምሕሬ ።
ንጉሥ ፡ አገረሬ ።
ሰብእነት ፡ ጎሬ ።
ቦክሪ ፡ ሽቶል ፡ ገባን ፡ ወዐለ ።
ትኩዕ ፡ ዝንጉላ ።
ገባን ፡ ሰራዬ ፡ ስማ ፡ አበለላ ።
አብ ፡ ዓድ ፡ ኻላ ፡ ተካል ፡ ጋን ጽላ ።
ሐድጉ ፡ አባ ፡ ገደም ።
ሐራይ ፡ በዓል ፡ ደም ።

አብ ፡ ባሕሪ ፡ ኵናት ፡ ከይዱ ፡ ዚእያም ።
አይቱ ፡ ለባይቶ ።
ዓለም ፡ ንክንቶ ።
55. ነፍጡ ፡ አበ፡ያቶ ።
አብአ ፡ አትረፊቶ ።
አያ ፡ ስላሲ ።
በዓል ፡ ሕላሲ ።
አብማእከል ፡ ኩናት ፡ ከይዱ ፡ ይሕምሲ ።
60. ኩናት ፡ መፍረሲ ።
ዓንደኪኤላይ ።
በዓል ፡ ደም ፡ ቀላይ ።
ገይታ ፡ አባ ፡ ገርደም ።
በዓል ፡ ሐርቢ ፡ ደም ።
65. ጉብሳየ ፡ ጉብሳ ።
ወደጊያት ፡ ጎይሉ ፡ ወደጊያት ፡ ክሳ ።
ቀያሕ ፡ መርዓቱ ፡ እንክይሐረሳ ።
ሐዳስ ፡ ቋሬኡ ፡ እንክይለበሳ ።
ፋንዘ ፡ ሸቶል ፡ እንክይ ፡ መሰሳ ።
70. ቀተለካዶ ፡ እማእከል ፡ ጣሻ ።
ወድ ፡ ሸም ፡ ክፍሌ ።
በዓል ፡ ዘዓሬ ።
ሳንዳ ፡ ሐመረ ።
ሰብአይ ፡ ቀተለ ።
75. ጋማ ፡ አሰረ ።
ቀቃል ፡ ሰብ ፡ ነፍጠ ።
ሰላብ ፡ ገናረ ።
አያ ፡ ተስፋኡ ፡
ሐመር ፡ ሳንዳኡ ፡
80. መራቅ ፡ ብኖኡ ።
ሐብተገርግሰ ።
በዓል ፡ ሐዲዳ ።
በላዕ ፡ መንጉዳ ።
ወድ ፡ ሸሐየ ።
85. ደላይ ፡ ጅሐየ ።
አሰጣሕ ፡ ጭሮም ።
ጊ ፡ አበለም ።
ካብታ ፡ ማእከለም ።
ወዲ ፡ ቢልዎ ።
90. ሐመር ፡ ፈረሱ ፡ ተከዲሙዎ ።
ፋንዘ ፡ ሸቶል ፡ ተዐጢቁዎ ።
ሰለላ ፡ ዋልታ ፡ ተገዲምዎ ።
ፃምራ ፡ ኩናቱ ፡ ተልዒሉዎ ።
አይትኪድ ፡ ቢለም ፡ እንተሐዝዎ ።
95. ሕዕረት ፡ ማዕል ፡ ተአዚዝዎ ።
እቱይ ፡ ንምንታይ ፤ ንቂያ ፡ ይልዎ ።
ሐድጉ ፡ አያ ፡ ማርቱ ።
ግዳይ ፡ ምሕርቱ ።
ሰብአይ ፡ ፍትፍቱ ።
100. ሐድጉ ፡ አባ ፡ ገደም ፡
አረር ፡ አጉረሰም ።
በሩድ ፡ አልበሰም ።
ኩናቱ ፡ ሰምሰም ።
ሸቶሉ ፡ ከልሰም ።
105. ጃዊ ፡ አማማይ ።
የሐንን ፡ ከም ፡ ማይ ።
አያ ፡ ጸዕይኖ ፡

ዘይሕሱይ ፡ ዲኖ ።
ዋሕየ ፡ ልማኖ ።
አዳም ፡ ከዋጋእ ።
ጋምስታ ፡ ይፍኖ ።
ገብሩ ፡ አባ ፡ ዲቦ ።
በሃል ፡ ደም ፡ ህቦ ፡
ጅግና ፡ ከበቦ ።
አባ ፡ ሸበታ ።
ሰማን ፡ ኪሕ ፡ ዋልታ ።
ሀገር ፡ አክፈታ ።
ሸም ፡ ፍሥሓዬ ፡
ዋልታኩም ፡ ሐየ ።
እንዳ ፡ ምርጫ ።
ጎረይቲ ፡ ዋንጫ ።
ዐፃዲ ፡ ቅጫ ።
ደቂ ፡ አሰላፊ ።
ህበይ ፡ ዓደንፊ ።
አኪብክ ፡ አብ ፡ ጸድፊ ።
ወድ ፡ አለባ ።
ፈታው ፡ ዘረባ ።
አባይቶ ፡ ገባ ።
መጕረብክ ፡ ዒባ ።
ያዕቆብ ፡ አኮሎም ።
አብ ፡ ክንደይ ፡ ሐይሎም ።
ንዋጋእ ፡ በሎም ።
ጸጋም ፡ ውዒሎም ።
ክፍላይ ፡ አቅቲሎም ።
መንዋጎቲ ፡ ስረ ።
ዘብሎም ፡ ፍሬ ።
ከም ፡ ዕጣን ፡ ዘረ ።
ዓዲ ፡ አዛዚ ።
ከናቶም ፡ ሕንዚ ።
ገበረ ፡ መራዪት ፡
ኢያም ፡ ደርባዪት ።
ብርኩም ፡ ገያዪት ።
ዓይኖም ፡ ረአዪት ።
ጋእቤን ፡ አጸንር ።
ሐነ ፡ ዓዕዳ ፡ ጣፍ ፡ ሐነ ፡ ምግ
ጋር ።
አከለ ፡ ገዛይ ፡ ቦኡኩም ፡ ጎር
ንር ።
ብሐምሌ ፡ ስኔ ፡ ቦአኩም ፡ ሸ
ጋር ።
ኩዶ ፡ ፈላሲ ።
ሰተይቲ ፡ ሜሰ ።
ዓዲ ፡ ሕብሰ ።
ወክበት ፡ ቅርሸ ።
ግብርኪ ፡ አፍስሰ ።
ከይትሕፈሲ ።
አንቲ ፡ ገንደቲ ።
አይትስንክቲ ።
አይትምክቲ ።
ተክል ፡ መዓልቲ ።
ሰብ ፡ ወድኤቲ ።
አያ ፡ አበሻ ።
ገዚፍ ፡ መዓኰር ።
ሰባር ፡ ኰረሻ ።
መላኽ ፡ ሰበይቱ ።
አንበሳ ፡ ጋሻ ።
አብ ፡ ጨዓናዲግ ።
አዳም ፡ ከም ፡ አእዲግ ።
አንተ ፡ ምሊልክ ።

ዙ·ጠዓም ፡ ድልክ ።
ሰበይቲ ፡ ይመልክ ።
አብ ፡ ጸዕሮ ፡ ናላይ ።
170. ፈረስክ ፡ እምበላይ ።
አብ ፡ ዋላ ፡ ሐንሰ ።
አዳም ፡ ፈለሰ ።
አብ ፡ መዓል ፡ አርሓ ።
አዳም ፡ ከም ፡ እሓ ።
175. አብ ፡ ማይ ፡ ምራኽት ።
አዳም ፡ ኻኻት ።
አማይ ፡ ሞሳ· ።
ደምደም ፡ ከፌኬ· ።
አብ ፡ ጽግርዳሌ ።
180. ሰብ ፡ ተታ·ለለ ።

አብ ፡ ዋላ ፡ ሐ·መር ።
አዳም ፡ ከ·ኽ·መር ።
አገሩር ፡ ገበራይ ።
ከምገደ· ፡ ጎረ·ይ ።
185. አይት·ድገም ፡ ዳጎራ·ይ ።
አብ ፡ ዓዲ ፡ ቁስሞ ።
አዳም ፡ ገረሞ ።
ዓዲ ፡ ዕንቅርቲ ።
ይስበረኒ ፡ ይስናጽረኒ ።
190. አብዙይዶ ፡ ዘለካ ፡ መሰ·ሉ·ኒ ።
ተክል ፡ መዓልቲ ።
ዓዲ ፡ ቀለቶ ።
ፈረስ ፡ ንኩቶ ።
ሰብ ፡ ወድኡቶ ።

Versione.

»Addì Cheletò, — distruzione di tutti! — non vi fu chi entrasse *tornasse*, — *ma* quei che restarono *tutti* morirono.

»Addì Enchertì, — cattiva giornata! — Essa, *Addì Enchertì*, è la malvagia, — ha rovinato gli uomini.

»A questo *albero di* mämänā — dateci del tabacco, — onde ciò sia a notizia — quando sarem tornati, *dateci ora, sul campo di battaglia, del tabacco affinchè ciò possa di poi dimostrare il nostro disdegno del pericolo*; *dicevano i guerrieri.*

»Azarià di Bihàt — guida dei codardi, *degli Scimezana rovesciati dalla cavalleria nemica*, — *pauroso come* iena di primavera, *come* sciacallo all' alba!

»Scemmèr, Scemmèr, — Scemmèr di Berchittò, — fuggendo è entrato *tornato al suo paese* — come un pipistrello: — *egli* che viene di mercoledì — minacciatore nella riunione, *che nella riunione settimanale ha fiera e poderosa la voce.*

»I figli del Dericcèn — *come femminette* se ne andarono fuggendo spaventati — sollevando la variegata veste, — calpestando le spine. — *O femminucce, che* sciupio della lor farina!

»Quei di Godefà, — il *loro* naso sembra un vaso. — Che *voi, o femmine*, ve ne andiate — o che rimaniate, è lo stesso, *la vostra presenza è inutile, perchè siete gente imbelle:* — affinchè non siate tagliati dalla lunga scimitarra — lasciate la lingua con Abbà Chesbèt!

»Abbà Chesbetì, — se *in questo combattimento* non morrai — *diverrai* l'occhio de' capi. — O signore! signore! — a bere il sangue degli uomini — senza pietà — (quale orribile giorno!) — nel mar delle lance *in mezzo al combattimento* egli è andato a bere.

»Garenchiél, — fratello di Aià Mehré, — re di Agureré, — scegli la virilità *eleggi a tua compagna l'arditezza!* — La sua sciabola primogenita (*preferita?*) in alto passò la giornata *stette tutto il giorno alzata sovra l'inimico.*

»Tuccú, *simile per fierezza a un* cavallo stallone, — fece fare un bando sovra il Seraé *lo trattò da padrone:* — in Addi Quala, piantatore della tenda!

»Hadgú, Abbà Ghedèm, — sceglitore dei nemici di sangue *che nel combattimento va a scegliersi per avversarî quei che hanno con lui vendette di sangue*, — nel mezzo del combattimento andò a invitare *alla tenzone, come a invitare a una festa nuziale.*

»Aité Lubaitò, — oh mondo vano! — il suo fucile gli si è rifiutato, — colà lo fece rimanere *non sparando fece si che egli potesse venir ucciso.*

»Il fratello di Sellasi, — signore della grande lancia, — nel mar delle lance se ne andò a nuotare — disfacitore di lance!

»Andenchiél, — signore *facitore* d'un lago di sangue!

»Signore Abbà Gherdèm, — signore d'un otre di sangue!

»O Gubsa, — Gubsa, figlio di deggiàc Hailú, figlio di deggiàc Cassa! — *egli è morto* prima che la sua rossa sposa partorisse, — prima di indossare il suo nuovo manto, — prima di sguainare la sua lunga scimitarra! — Ti hanno forse ucciso in mezzo al bosco?

»Il figlio di scium Cheflé, — signore di Zaaré — compagno del cavallo rosso, — ha ucciso un uomo, — ha legata la fascia *del vincitore:* — uccisore di fucilieri, — spogliatore di cartucciere.

»Aià Tesfáu, — il cavallo rosso è il suo compagno: — o benedetto da sua madre!

»Habte Gherghís, — signore di Hadidà, — mangiatore della

gobba de' buoi *spettante ne' pubblici festini al più prode*[1], — figlio di Scehài. — cercatore di fasto!

»Ceròm di Assetàh — ha fatto dire tre *ha ucciso tre uomini* — in mezzo a loro *gettandosi a colpirli nel mezzo delle file nemiche.*

»Il figlio di Biluò — è montato sul suo cavallo rosso, — ha cinta la sua lunga scimitarra, — ha abbracciato il suo leggero scudo, — ha sollevato la sua lancia Ṣāmrā, — mentre lo prendevano dicendogli »non andare!«, — una breve esistenza eragli destinata. — E ciò perchè *fece egli, perchè volle andare incontro alla morte?* »per la storia!« egli rispose *a chi ne lo domandava.*

»Hadgú Aià Martú, — la strage è il suo mucchio di grano mondo, — l'uomo è il suo manicaretto, *si pasce egli di stragi e di vite umane.*

»Hadgú Abbà Ghedèm — a loro *a quei del Seraé* fece inghiottire pallottole di fucile, — di polvere da sparo li ha rivestiti. — La sua lancia è percotitrice, — la sua sciabola è affilata.

»Giaui, guida al saccheggiare, — scroscia come acqua, *i suoi colpi scrosciano come pioggia grossa.*

»Aià Tsadienò, — dal non conciato mantelletto di pelle, — dallo otre da mendicante, — perchè tutti combatta — lo si mandi a Gamistà!

»Gabrú Abbà Dibò, — signore d'una rugiada di sangue, — i valorosi lo circondarono.

»Abbà Scibotà — non potè parare il colpo con lo scudo, — aprì *ritirandosi* il paese *al nemico.*

»Scium Fessaié, il vostro scudo ve lo raccomando, *o Scium Fessaié* (= *Abbà Scibotà*), *quel tuo inutile scudo te lo raccomando, custodiscilo bene!*

»O Endà Mericcià — sceglitrice di bicchieri, — falciatrice di pani *buona soltanto a scegliersi nei banchetti i bicchieri più grossi e a mangiare mucchi di pani!*

»Decchi Asellafí, — scimmia di Addenfí, — ti sei riunita *rifugiata* in un burrone!

»Figlio d'Alebà, — amatore di ciance — presso l'albero dell' assemblea, — il tuo ostacolo è lo sterco, *sei terribile a parole, ma un nonnulla ti arresta.*

»Jacòb, Accolòm (= *Endà Jacòb, Endà Accolòm*), — per quanto

[1] V. *I Loggo e la legge dei Loggo Sarda*, Firenze 1904, p. 16 n. 1

è *quanto vale* la loro forza? — mentre dicevano »combattiamo!« — passarono il giorno a sinistra *furono sconfitti*, — hanno lasciato uccidere Cheflài, — *quegli* allungatori di calzoni *spavaldi*, — senza frutti — come lo 'eṭān zora!

»Addì Azazí, — le loro lance sono veleno.

»I Ghebra Meraít, — la lor mano è scagliatrice *di lance*, — il loro ginocchio è pronto alla fuga, — il lor occhio è *nella fuga* indagatore.

»Gabién, Atzeguàr, — in luogo di *avere* bianca poa, invece di *provvedere alla* cottura del pane, *non avrete la poa, non potrete far pane*, — *perchè* da voi sono entrati rovistando gli Acchele Guzai; — nei *mesi di* ḥamlé e senié è entrata da voi la miseria, *nei mesi della semina più non avrete sementi, perchè il nemico vi ha portato via tutto il vostro grano.*

»Godofelassi, — bevitrice d'idromele, — paese delle stoffe, *sul cui ricco mercato affluiscono i mercanti della costa con le loro stoffe*, — radunatrice di talleri, — versa il tuo tributo, — se non vuoi essere messa a sacco!

»O tu, Gundet, — non preparare il pane, — non combattere a difesa: — orribile giornata, — *che* ha distrutto gli uomini!

»Aià Abiscià, — grosso di tergo, — rompitore di selle, — imperante sulla sua moglie, — leone per l'ospite, *buono soltanto a comandare su donne sottomesse, ma spavaldo a parole e millantatore con chi non lo conosca!*

»In Ciaanadúg — tutti, *rimasti uccisi, vennero lasciati insepolti* come asini.

»O tu Menelích! — questo gustatore di condimenti, — *che* comanda a sua moglie, *buono soltanto, a attendere come una femmina, alle faccende domestiche e a comandare alla moglie!*

»In Daarò Nalai — il tuo cavallo era quello grigio *potevi scegliere buoni e bei cavalli per bottino.*

»In Ualà Hannés — tutti migrarono via *per la grande miseria seguita al saccheggio.*

»In Maàl Arhà — tutti erano come giovenche *facili a cadere in man del nemico.*

»In Mai Meracàt — tutti furono *come* corvi.

»In Mai Mosenú — il sangue, il sangue odora.

»In Tsegherdalé — gli uomini vennero affaticati (*opp.* la terra restò umida del lor sangue).

»In Ualà Humèr — tutti *rimasero morti* a mucchi.

»Aggafarì Ghebràì, — va bene così *fare?* — non lo ripetere ancora!

»In Addì Cusmò — tutti restarono stupefatti!

»Addì Encherti! — mi rompa, mi frantumi, — *dicevano i cadenti*, erami forse sembrato che tu potessi essere quì? — orribile giornata!

»Addì Cheletò, — i cavalli *che voi, gente del Seraé, vi portaste furono* indarno, *inutili:* — *quella giornata* ha distrutto gli uomini«.

Note.

V. 13—112 personaggi e località dell' Acchele Guzai. V. 13. Azarià di Bihàt, villaggio dello Scimezana, dicesi fuggisse ignominiosamente. V. 17—18. Scemmèr di Berchittò, villaggio del Metzhè distretto Guzai dell' Acchele Guzai. V. 23. Dericcièn, altro distretto Guzai (propr. Degguzai o Deccuzai, abbrev. per *ḫammišta Dāqqi Guzāi* le cinque progenie di Guzai). V. 28. Godefà, capo di Gura: v. note lessicali. V. 33, 34, 63. Abbà Chesbetì. valoroso notabile di Corbaria. V. 42—44. Garenchiél, cantibai di Agureré villaggio dello Zebaontí altro distretto Degguzai. V. 47. Tuccú cantibai del Degguzai. V. 50. 100. Hadgú cantibai di Scimezana. V. 53. Lubaitò, notabile dello Scimezana. V. 57. Aià (= fratello di) Sellase, o cantiba Gue'eš, di Zocolò, villaggio dello Scimezana, che dicesi segnasse l'inizio della battaglia lanciando un ciottolo contro il nemico. V. 61. Andenchiél, famoso capo di Corbaria e padre del famigerato lig Selebà. V. 63. Abbà Gherdèm, soprannome d'un dei principali seguaci d'Andenchièl. V. 65. Gubsa, di Ehfesí, villaggio dello Scimezana, imparentato per donne con la feudale dinastia di Zazzega (*ṣe'azzagā*), cui apparteneva il suo coetaneo deggiac Hailú. V. 71—72—78. Il figlio di scium Cheflé, capo di Zaaré villaggio del Merettà Sebené. V. 81. Habte Gherghís di Hadidà villaggio del Merettà Sebené. V. 86. Ceròm di Assetàh villaggio del Merettà Sebené. V. 111. Gamistà torrente del Seraé, presso Metfà Ualtà.

V. 112—182 personaggi e località del Seraé. V. 115. Gabrú, capo dei Mai Tsaadà, padre di deggiac Tesfù Mariam. V. 120. Stirpe del Seraé. V. 126. Stirpe del Seraé. V. 130. Enda Jacòb e Enda Accolóm, stirpi del Maragúz. V. 140. Ghebra Meraít, stirpe del Maragúz. V. 144. Gabién ed Atzeguár villaggi del Mai Tsaadá. V. 148. Godo Felassi, il noto capoluogo del Tacalà, importante mercato della zona. V. 154. Il Gundet, distretto meridionale del Seraé sul Mareb, per la via di Adua. V. 183—186: dicesi allusione al fatto che un Acchele Guzai, dopo la battaglia, uccidesse con un colpo di lancia in pieno petto un prigioniero di guerra.

V. 2. ሐንሑ፡ : »distruggere, far perire interamente: abbrustolire«, pass. ኀሐ ንሑ፡ :, ሐንሡ፡ : »perimento, distruzione« ed anche »una specie di orzo abbrustolito«. — V. 4. Notisi questa costruzione di *terfòz-* o *entaz-*: così, p. e. *afrās yalbòn terfò ettagaz'é* »non vi sono cavalli, essendo stati tutti comperati«. — V. 6. esclamaz.: così *takkál layti, takkál gizié* »notte infausta!«, »tempi cattivi!«. — V. 9. *mamanā* »acacia albida«, di cui profumansi le donne. — V. 10. *sanqàn* »tabacco da naso«. —

V. 17. *ṣebḥát* dal principio di settembre al *masqàl* (27 settembre), cioè il periodo delle ultime piogge. — V. 20. Sinonimi di *lakuākuitò* »pipistrello« sono *mankā'* e *enčoā́* *'emàr*. — V. 22. ገንሐ ፡ »fare lo spavaldo, il bravone«. *bāytò* luogo ove, spesso intorno a un grande albero, di sera o nei dì festivi congregansi paesani e notabili per discorrere, far consiglio, rendere giustizia ecc. — V. 24. *nafaṣà* »fuggire spaventato«: la rid. di *ṣ* in *č* è comune specialmente nell' Acchele Guzai. — V. 25. መስነፍ ፡ specie di tela rigata che importasi da Massaua; *qafaṣà* »tirare sù la veste«. — V. 27. *daḥafà* »sciupare«, cfr. amhar. *daffā́* »rovesciare«. — V. 29. *šānfàt* »naso« nello speciale uso dell' Acchele Guzai (Zanadeglé, Zebàn Bur ecc.), »labbro« nell' uso dell' Hamasén: quì alludesi al naso camuso dei Baria, cui le origini della stirpe Decchi Ghebrí si riportano. *mekuerefā́* grande vaso usato specialm. dalle vergini per i soffumigi di profumi. — V. 32. ፋንዞ ፡ (o ፉንዘ ፡) ሽቶል ፡ *fānzò* (o *funza*) *šetòl* specie di lunga sciabola: amhar. *fanzò*. *qanzafà* tagliare facilmente. — V. 35. *bekhā́* »utinam«, se (= *enta*). — V. 37. *abiī́t* grido ripetuto per invocare giustizia o pietà: escl. di meraviglia. — V. 47. ዝንጉላ ፡ »cavallo stallone«; cfr. amar. *zāngā* »castrato«. — V. 47. ስማ ፡ አበለ ፡ »fece dire ascolta!«, cioè »fece fare un bando«, cominciando i bandi con la parola amarica ስማ ፡. — V. 52. አደመ ፡ »invitare al banchetto nuziale spec. della figlia«, cfr. GUIDI *VA* s. v. — V. 54. *nekantò* »invano, indarno: vano«. — V. 58. ሕላሲ ፡ *ḥellāsi* specie di grande lancia. — V. 69. *masasà* »trarre fuori, sguainare«, cfr. amar. *màzzaza*. — V. 70. *ṭāšā́* »boscaglia, terreno incolto e coperto d'alberi e d'arbusti«. — V. 73. *sāndā* »compagno«. — V. 77. *salabà*, oltre i sensi in DV. »strappare violentemente, spoliare«. — V. 85. ጅሐየ ፡ è il mostrarsi di fuori grandi e ricchi quando poco si ha in casa: ጅሐ ፡ è tale specie d'ostentazione. — V. 90. ኰደመ ፡ »montare, cavalcare«. — V. 92. ስሰላ ፡ (o ሽለሎ ፡) ዋልታ ፡ specie di scudo leggero; *šalalà* »imbastire, cucire con una sola riga: trovarsi bene«. ተግደመ ፡ ተጋደመ ፡ »essere messo sul fianco«, *agaddamà* »stendere in piano«, scherzosam. »ubriacare«, *agādamà* id. — V. 93. ፃምራ ፡ ዙናት ፡ specie, diconmi, di lancia assai pregiata, non so se perchè di produzione, almeno in antico, del vicino Samhar, d'onde provenivano le aste سمهري già cantate da 'Amrū 'l-qays: ancor oggi nella penisola di Buri, presso il Samhar, fabbricansi lance rinomate. — V. 96. ቅያ ፡, ቂያ ፡ »racconto, storia« (= *tārik*), — V. 101. ጕረሰ ፡ »inghiottire, mangiare avidamente«. — V. 103. ሰምሰመ ፡ »tirare colpi col bastone, con la lancia ecc. — V. 104. ከልሰም ፡ »affilato«. — V. 106. ሐነነ ፡ »scrosciare« dicesi di acqua, grandine e simili. — V. 108. ሐሰየ ፡ »ammorbidire, stropicciare: conciare«. — V. 111. ጋምስታ ፡, quì nome proprio, è una buca, uno scoscendimento fatto da un torrente in piena fuor del proprio alveo. — V. 113. *hebò* »rugiada«. ሀቦ ፡ »carne magra, di bestia magra« p. e. *seggāhā́ hebbò iyú* »la sua carne è magra«. — V. 116. ጓሕ ፡ »colpo«. — V. 119. *ḥayà balà* »raccomandare«. — V. 128. *gabā́* zyziphus Spina Christi; quì, albero intorno cui si tiene riunione. — V. 129. *magueràb* »inciampo, ostacolo: calcio (= *ǧanfò*)«. — V. 133. *ṣaggā́m wa'alà* »perdere, essere sconfitto«. — V. 137. *'eṭān zorà* sarebbe una specie di pianta: è anche nome di villaggio. — V. 145. ሒነ ፡, ሕነ ፡ »in luogo di, invece di«, *megegā́r* »cottura«, da ገገረ ፡ »cuocere il pane«. — V. 147. *šeggā́r* »miseria, tribolazione«. — V. 150. *ḥebsí* »pezza di panno, di stoffa«. — V. 156. *makkatà* »pararsi con lo scudo; combattere in difesa«. — V. 163. *gāšā* »ospite«. — V. 167. *dellékh* pepe rosso mischiato con nero, con *ǧenǧebàl* o zenzero ecc., ma senza burro. — V. 180. *talalà* »essere umida la terra per le piogge«.

Semitische Stammessagen der Gegenwart.[1]

Aus dem Tigrē übersetzt

Von

Enno Littmann.

Zēd und Zebēd waren die Söhne des Maʿawyā Ǫerōš, so erzählen die Māryā. Der Ursprung des Mensāʿ-Stammes ist folgender. Zebēd blieb bei seinem Meere zurück, während Zēd in's Inland zog. Einer seiner Nachkommen erzeugte die Haranrewā (Hadendoa); und einer seiner Nachkommen erzeugte die Ḥazō, Tōrʿā, Mensāʿ und Māryā.

Menseʿāy und Māyrāy nun verließen, ohne das Vermögen ihres Vaters zu teilen, den Tōrʿāy und den Ḥazōtāy und gingen nach Haygat. Und danach [zogen sie fort] von Haygat, um das Land auszukundschaften, indem sie sprachen: „[Laßt uns sehen,] welches [Land] für uns am besten ist!"; und sie gingen nach Erōtā. Als sie nach Erōtā gekommen waren, sprach Māyrāy zu Menseʿāy: „Hier in Erōtā wollen wir uns niederlassen; [hier] ist es gut." Danach aber sagte Menseʿāy: „Wie könnten wir uns in dieser Trockenheit niederlassen anstatt in Haygat mit seinen beiden Regenzeiten und seinen beiden Ernten und seinen beiden Kälberzeiten?" So zog er mit seinem Bruder hinunter [nach Haygat]. Darauf aber lief Māyrāy's Mauleselin fort, als sie nach Haygat hinabgezogen waren. Darauf [gingen] Māyrāy und Menseʿāy beide zusammen ihrer Spur nach [und]

[1] C. Conti Rossini, *Tradizioni Storiche dei Mensa* (*Estratto dal Giornale della Società Asiatica Italiana*. Vol. XIV, pagg. 41—99). Rom 1901. Seine italienische Übersetzung ist natürlich durchgehends zu Rate gezogen; zum Verständnisse des Textes vergleiche man auch seine Anmerkungen

suchten die Mauleselin. Und wie sie ihr folgten, trafen sie sie in Erōtā. [Māyrāy] sagte nun zu jenem: „Also hat uns wiederum die Mauleselin an's Ziel geführt; laß uns hier bleiben!“ Als [Mense'āy] ihm nicht willfahrte, da schieden sie von einander: Māyrāy ließ sich in Erōtā nieder, Mense'āy aber kehrte nach Haygat zurück. Und jeder von beiden zeugte Kinder und wurde reich an seiner Wohnstätte. Und als Mense'āy sich nach seinem Bruder sehnte, ging er, um Māyrāy zu sehen, zu ihm; und desgleichen, als Māyrāy sich nach seinem Bruder sehnte, zog er hin, um Mense'āy zu sehen. Und sie trafen sich in Kadnat. Da es aber Nacht war, hielten sie sich gegenseitig für Feinde und stießen aufeinander [mit ihren Lanzen]. Als sie dann aber zu gleicher Zeit riefen: „Dies ist mein Mann; ich bin Mense'āy“ und: „Dies ist mein Mann; ich bin Māyrāy!“, da erkannten sie einander und, indem sie sich umarmten, starben sie. Und sie wurden in Kadnat begraben.

Mense'āy zeugte den Arabī; Arabī zeugte den Awālī Fūnğāy; Awālī zeugte den Ḥawaċī; Ḥawaċī zeugte den Maḥarī; Maḥarī zeugte den Abbazāzgī, 'Eqbāzgī und Nawāzgī. Nawāzgī aber hatte keine Söhne; Abbazāzgī und 'Eqbāzgī beerbten ihn. Und 'Eqbāzgī zeugte den Abrehē und Eśḥaqan. Abrehē zeugte den Saraqa-Śangab; Saraqa-Sangab zeugte den Ḥafarōm, Lawāy und Dāmōtāy. Und Dāmōtāy war der erbberechtigte Sohn und der Sohn der legitimen Gattin[1]; seine Mutter war eine Zar'ūtāyt und aus edler Familie. Die Mutter von Ḥafarōm und Lawāy aber war eine Gar'antāyt. Die Gar'antāyt war die Frau eines Vasallen von Saraqa-Śangab gewesen; und der Vasall war ihr, nachdem er Kinder mit ihr gezeugt hatte, weggestorben, und [der Lehnsherr] hatte sie geheiratet mit den Worten: „Ich will die Kinder des Vasallen nicht trauern lassen.“ Und wie er sie geheiratet hatte, zeugte er mit ihr den Ḥafarōm und den Lawāy. Die Zar'ūtāyt aber sagte: „Warum hat er, mir zum Nachteil, eine illegitime Frau geheiratet?“ und verleumdete [sie]. Und nachdem sie Gift in den Meth geschüttet hatte, um sie zu töten, schickte sie ihre Magd zu ihr, indem sie sprach: „Sagt ihr: »Trink dies, wenn dich dürstet.«“ Die Gar'antāyt aber hatte Meth in ihrem [eigenen] Hause und sagte daher: „Was soll ich mit dem Meth da anfangen? Wozu sollte ich nicht aus meinem eigenen Hause trinken?“ Die Magd der Zar'ūtāyt aber antwortete ihr: „Wenn dich nicht dürstet, gib ihn einem Dur-

[1] *ḥēmā;* vgl. Sundström och Littmann, *En sång på Tigrē-språket,* S. 18

stigen," und setzte ihn nieder. Danach, als die Gar'antāyt nicht darauf eingegangen war und auf ihren Ruf zum Tode nicht gehört hatte, schlief die Zar'ūtāyt ein und wachte durstig auf; da ihr Meth aber zu Ende war, sagte sie: „Sage zu jener Elenden: »gib mir zu trinken!« O wäre sie doch gestorben[1]," und sie schickte ihre Magd. Die Gar'antāyt nun hatte den Meth, der von jener zu ihr gekommen war, vergessen und wollte von ihrem eigenen nehmen. Da sagte ihre Magd aber: „Dies hier ist ihr eigener Meth, o Herrin[2]; gib ihr den!" Und sie gab ihr den. Als die Zar'ūtāyt ihn getrunken hatte, rief sie aus: „Ach, die Gar'antāyt hat mich getötet," und starb.

Ihr Gatte nun berief mit den Worten: „Die Gar'antāyt hat sie getötet" den Familienrat, um sie aufzuhängen. Und während sie, um gehängt zu werden, im Familienrat mitten in der Versammlung stand, sagte sie: „Laßt mich mein letztes Wort sprechen!" Der Familienrat sagte: „Sprich dein letztes Wort!" Da sagte sie: „Meine Zeugen sind meine Magd und ihre Magd, daß sie durch ihre eigene Lanze gestorben ist." Darauf sagte der Familienrat: „Bringt die beiden Mägde!" Als man die beiden Mägde zu Zeugen gerufen hatte, sagten sie [aus]: „Das Haus der Zar'ūtāyt ist durch ihren eigenen Meth umgekommen." Darauf sagte man zur Gar'antāyt: „Kehre in dein Haus zurück!" So erbte sie die beiden Häuser und hatte ihren Gatten für sich allein.

Dāmōtāy, Ḥafarōm und Lawāy setzten sich nach dem Tode ihres Vaters zur [Erb]teilung unter einen grünen Baum; [Ḥafarōm und Lawāy] aber wollten ihren Bruder betrügen und sagten, so daß er es hörte: „Wie wird nun dieser Dāmōtāy mit uns verfahren? Von den Stuten wird er die mit der Blässe nehmen, und von den Feldern wird er Bereḥtī nehmen, und vom Vieh wird er das schwarze nehmen." Das schwarze Vieh aber war alt und in schlechtem Zustande und gering an Zahl, und die Stute mit der Blässe konnte nicht gut laufen, und Bereḥtī war ein schlechtes Feld. Dāmōtāy aber, der ihre [Rede] für aufrichtig hielt, sagte zu ihnen: „Kommt, kommt; wenn ihr an meiner Stelle geboren wäret, würdet ihr das etwa nicht wollen? Laßt uns nun teilen!" Und Lawāy sprach zu Ḥafarōm: „Lieber Bruder, es heißt [im Sprichwort]: Über einen grünen Baum hinaus sprich keine Verleumdung aus. Er da hat uns jetzt gehört, — wenn dies

[1] So nach C. Rossini [2] Wörtlich: „Mutter"

auch besser ist." Jener sagte zu ihm: „Laßt uns teilen." Da kamen sie zur Teilung und sagten zu ihm: „Nimm dein Erbteil." Er sprach: „Von den Feldern nehme ich Bereḥtī, von den Stuten die mit der Blässe und vom Vieh das schwarze." Sie aber, damit es ihn nicht gereue, redeten unter einander: „Das, lieber Bruder, was wir befürchteten, ist über uns gekommen", und [dann] teilten sie, und jeder von ihnen kam zu seinem Hause und zu seinem Besitze. Danach hatten Ḥafarōm und Lawāy jeder seine Hürde voll von Vieh; und Ḥafarōm wurde ein Dörfler, Lawāy aber hütete sein Vieh. Und das Vieh des Lawāy ward zahlreich und fett, da sein Herr es hütete; das Vieh des Ḥafarōm aber ward gering an Zahl und dünn, da sein Herr ein Dörfler war. Danach ging Ḥafarōm, der im Dorfe gewohnt hatte, hin, um beim Vieh zu übernachten; und Lawāy, der ihn beim Vieh erwartet hatte, sagte, sie sollten den Sattel seines Maultieres zur [Lagerstätte in der] kleineren Hürde bringen, und sie brachten ihn dorthin. Als das Vieh übernachtet hatte, da sah Ḥafarōm, daß sein Vieh mager und gering an Zahl war, das des Lawāy aber fett und zahlreich war, und er sagte zu Lawāy: „Nachdem ich, betrügerisch von dir veranlaßt, Dörfler geworden bin, hast du mein Vieh dir selbst angeeignet, und von deinem Vieh hast du zu mir gesagt, es sei mein." Lawāy sprach zu ihm: „Nimm doch! Bist du nicht älter als ich? Was bei dir ist, laß auf mich übergehen, und was bei mir ist, auf dich." Auf diese Weise, indem er es so machte, bewirkte Ḥafarōm, daß sie dreimal ihr Vieh tauschten. Danach aber sprach er zu Lawāy: „Ich fürchte dennoch, daß du mir Unglück bringst; bleib du bei deinem Vieh!"

Und danach führten Lawāy und Ḥafarōm Krieg mit den Bēt-Abbazā. Und wie sie Krieg führten, da gewannen die Bēt-Abbazā, um Lawāy und Ḥafarōm ausplündern zu lassen, den [Statthalter] Seḥūl aus Abessinien für sich. Und Seḥūl lagerte sich in Č̣ōmarāt, um Ḥafarōm und Lawāy auszuplündern; und Maqāzgī ging, nachdem er jenen in Č̣ōmarāt hatte lagern lassen, nach Galab. Nun war das Dorf des Ḥafarōm und des Lawāy in Haygat, das Dorf der Bēt-Abbazā aber in Galab. Und zu Ḥafarom und Lawāy kam ein Spion mit der Meldung: „Die Bēt-Abbazā haben den Seḥūl gegen euch geschickt, und sie haben sich in Č̣ōmarāt gelagert." Nun war Ḥafarōm triefäugig, und Lawāy war auf einem Beine lahm. Zu Kāmel und Asmeʿē, den Söhnen des Ḥafarōm, sagten Lawāy und Ḥafarōm, Onkel und Vater,

nachdem sie einen Schlauch mit Honigwasser gefüllt hatten, um es jenem als Tribut zu bringen: „Geht hin zu ihm, während er in Ṣōmarāt lagert.“ Seḥūl war aus Abessinien. Und als sie zu ihm kamen sagten sie zu ihm: „In welcher Absicht bist du zu uns gekommen?“ Er aber antwortete: „Um euch auszuplündern, bin ich gekommen.“ Da sagten sie zu ihm: „Was besitzen wir denn? Einer unserer Väter ist blind, und der andere ist lahm. Sind die Bēt-Abbazā nicht wohlhabender und zahlreicher als wir? Plündere doch die!“ Er sagte: „Habe ich ihnen nicht geschworen?“ Sie antworteten ihm: „Für diesen Schwur wissen wir ein Heilmittel!“ Darauf fragte er sie: „Was ist das für ein Heilmittel für den Schwur?“ Sie sagten: „Nachdem du dich auf deine rechte Seite gelegt hast, dann wende dich auf deine linke Seite: dies ist der Bruch des Schwures.“ Danach verabredeten sie sich (?), und er sagte ihnen zu, die Bēt-Abbazā auszuplündern. Kāmel und Asme'ē gingen dann heimlich bei Nacht nach Galab und kamen zum Feste; und ohne daß man es merkte oder daß sie erkannt wären (?), mischten sie sich unter sie und riefen: „O Abbā Šāul, ihr Šāul, morgen wird er sie Blut auf der Schulter tragen lassen.“ Darauf entfernten sie sich. Und einer von den Großen der Bēt-Abbazā hörte dies, während sie Honigwasser tranken, und er sagte zu denen, die mit ihm tranken: „Ich habe die Stimme Kāmel's gehört.“ Sie aber sagten: „Pah, die Stimme Kāmel's heute?“ Er jedoch ging, da sein Herz sich nicht beruhigen wollte, zum Feste und fragte die Leute: „Wer ist zu euch gekommen?“ Die Festteilnehmer aber sprachen zu ihm, da sie nicht darauf geachtet hatten: „Wir haben nichts gesehen!“ Dann, als es Tag geworden war, sagte jener Mann: „Kundschaftet den Weg nach Haygat aus!“ Und während sie ihn auskundschafteten, fanden sie von Asme'ē's großem Zehen, welcher krumm war, die Spur, und von der Lanze Kāmel's, die er zu schwingen und in die Erde zu stoßen pflegte, die Abdrücke. Und indem sie sprachen: „das ist ihre Spur,“ kehrten sie zurück, um die Ihrigen zur Flucht zu treiben; aber da stand das Heer [des Seḥūl] vor ihnen, und ihr Dorf wurde geplündert und vernichtet mit Ausnahme einer weißen Herde von Qalātī; diese kam, indem sie sich flüchtete, auf einen Berg und wurde auf ihm gerettet (*daḥanat*), und [daher] heißt der Berg Adḥanat.

Kāmel, Sohn des Ḥafarōm, zeugte den Mālek; Mālek zeugte den Aftāy; Aftāy zeugte den 'Eqbā-Mīkā'ēl. Und 'Eqbā-Mīkā'ēl ging, da er

nach der Häuptlingsschaft strebte, zum Kaiser Fāsīl; der setzte ihn ein und gab ihm ein Schwert, und er kam zurück. Zar'īt aber, der Ahnherr der Bēt-Eśḥaqan, sagte: „Er ist nicht mit dem Zeichen der Häuptlingsschaft (d. i. der Trommel) zurückgekehrt"; dann floh er und ging fort. Darauf wurde er selbst eingesetzt und kehrte mit seiner Trommel zurück, und wie er nach Ç̌ōmarāt kam, ließ er seine Trommel schlagen. Das Volk jedoch, das in einer Versammlung saß, sagte: „Was ist das?" Als man ihnen dann sagte: „Das ist Zar'īt; er ist als Häuptling [hierher] gekommen," da riefen sie: „Erhebt euch gegen ihn," schlugen ihm in's Gesicht und legten ihn in Fesseln, und die Trommel gaben sie dem Kantēbāy ʿEqbā-Mīkā'ēl. Danach ging der Kantēbāy ʿEqba-Mīkā'ēl zum Kaiser und sagte zum Kaiser: „Was ist dies, daß du ihn gegen mich zum Häuptling eingesetzt hast? Ich bin mächtiger und habe mehr Leute als er." Der Kaiser antwortete ihm: „Er sagte mir, er sei in seinem Stamme [der mächtigste] und Eśḥaqan und Abrehē seien eins." Kantēbāy ʿEqbā-Mīkā'ēl sagte darauf: „Ich habe seine Trommel genommen und seinen Arm gebunden." Als der Kaiser ihn fragte: „Warum hast du denn das getan?", antwortete er: „Die Häuptlinge der Stämme mögen für mich zeugen, daß ich besser und mächtiger bin als er." [Der Kaiser] rief die Häuptlinge der Stämme zu Zeugen, und sie sagten aus: „Es ist die Wahrheit, er hat recht, der Kantēbāy ʿEqbā-Mīkā'ēl"; so zeugten sie zu seinen Gunsten. Und der Kaiser sprach zu ihm: „Deine Trommel ist dir gewährt; das Schwert habe ich dir ja schon früher gegeben"; und er erneuerte ihm seine Häuptlingsschaft. Nun zog [ʿEqbā-Mīkā'ēl wieder] hinab [in sein Land]. Und als er hinabgezogen war, berief er eine Versammlung. Und in der Versammlung da stritten ʿĀylāy, der Sohn des ʿAndalōy, und die Leute von Bēt-Eśḥaqan miteinander: ʿĀylāy zog sein Schwert, und die Leute von Bēt-Eśḥaqan riefen: „Da die Häuptlingsschaft geraubt und der Arm gebunden ist, mögt ihr Hyänen werden, und das Land des ʿĀylāy — möge sein Schwert gezückt sein!", und dann zogen sie ab. Nachdem die Bēt-Abrehē aber den Kantēbāy ʿEqbā-Mīkā'ēl eingesetzt hatten, stiegen sie in die Ebene hinab, während Zar'īt gebunden war. Danach aber floh Kantēbāy Zar'īt von Māiṣ aus und in Algaʿatā vereinigte er sich mit seinem Stamme. Und Kantēbāy ʿEqbā-Mīkā'ēl, der in seiner Würde geblieben war, starb [als Häuptling].

Und Kantēbay ʿEqbā-Mīkā'ēl zeugte den Hebsellāsē, Dasīt, Ḥenīt

und Tasfāllāsē. Und Hebsellāsē starb, während sein Vater noch lebte; und da sein Sohn Temke'ēl noch klein war, so wurde Dasīt an seiner Stelle als Häuptling gewählt. Und nachdem Dasīt vom Nāyb eingesetzt war, stahl ihm das Volk von Deblōy die Trommel, die vom Kaiser gekommen war; da gab der Nāyb ihm eine andere Trommel. Und Kantēbāy Dasīt erzeugte den Taksellāsē und Nabarāy und Hamağāy. Den Taksellāsē aber beerbten Nabarāy und Hamağāy.

Temke'ēl zeugte den Hebsellāsē; und Hebsellāsē zeugte den Temke'ēl; und Temke'ēl zeugte den Gabrēs; und Gabrēs zeugte den Tasfā-Mīkā'ēl; und Tasfā-Mīkā'ēl zeugte den Aftāy, Kāmel, Yagīn, Gabrēs und Ḥaršōy. Gabrēs und Kāmel starben ohne Erben; Yagīn und Ḥaršōy und Aftāy beerbten sie. Der Name Kāmel's gelangte bis nach Gabay-Ṣaʿadā im Gebiete der Ḥabāb; und sein Kamm, [den er im Haare trug,] war [aus] Elfenbein. Er zog [einmal] zur Hochzeit eines Brudersohnes nach Gembā-Salabā, und da er einen Bruder der ʿAd-Ḥadambas getötet hatte, so sagte man zu ihnen: „Sie lauern euch auf dem Wege auf!“ Die Frau seines Sohnes (d. i. Neffen?) aber, zu deren Hochzeit er zog, hatte zur Mutter eine Tochter des Edrīs, Sohnes des Tasfāmkēl; und die Kinder des Edrīs und er zogen zusammen zu der Hochzeit. Da sang er:

„Meine Trommel laß ich nicht, wenn die Mansūrā-Weise ertönt;
Das Weib meines Sohnes laß ich nicht, wenn ihr Gatte nach ihr sich sehnt;
Meine .... laß ich nicht, wenn ihre Haare in allen Farben [schillern];
Sie ist die Tochter von Zaʿāyr; und ihre Oheime verhüllen sie [anderen Blicken]. —
Auf dem Sande in Melhūb, da steht dein Vater fest[en Fußes].“

Aftāy zeugte den Tasfāmkā'ēl; Tasfāmkā'ēl zeugte den Aftāy; Aftāy zeugte den Tasfāmkā'ēl, Be'emnat und Leğām. — Ḥaršōy zeugte den Dasellāsē; Dasellāsē zeugte den Maḥamad. — Yagīn zeugte den Dasīt, Absallāb und Heyābū. Dasīt zeugte den Amīr und Tēdrōs. Absallāb zeugte den Kāmel, Temke'ēl, Fekāk, Ešḥaq, Ezāz und Hedād. Heyābū zeugte den ʿEmar, Yagīn, Maḥamūd, Ekked und Ğāweğ.

Ḥenīt war der Sohn des Kantēbāy ʿEqbāmkēl. Ḥenīt zeugte den Ċadāq. Ċadāq zeugte den Ḥenīt und Ḥafarōm. — Ḥafarōm zeugte den Gūgūy und Tasfāċōn. Ḥenīt zeugte den Saraqē. Saraqē zeugte den Gaber Rabbī. Gaber Rabbī hinterließ keine Nachkommen; daher wurde er [von seinen Verwandten] beerbt. Tasfāċōn zeugte den Ḥafarōm; Ḥafarōm zeugte den Fekāk, Hedād und Tasfāċōn. Gūgūy

zeugte den Taklēs, Nāšeḥ und Be'emnat; Taklēs zeugte den Ekked. Nāšeḥ zeugte den Maḥamad. Be'emnat zeugte den Edrīs.

Tasfāllāsē war der Sohn des Kantēbāy ʿEqbāmkēl. Tasfāllāsē zeugte den Gara-Māryām. Gara-Māryām zeugte den Samrā, Samarā und Masmar. Samarā zeugte den Gara-Māryām; Gara-Māryām zeugte den Samrā; Samrā zeugte den Gara-Māryām; Gara-Māryām zeugte den ʿAbbē und Samarā; Samarā zeugte den Ǧebūl; Ǧebūl zeugte den Ḥenōšem; Ḥenōšem zeugte den Ǧebūl. — Masmar zeugte den Sanadār; Sanadār zeugte den Edrīs und Gabāš; Edrīs zeugte den Sāleḥ, Bakīt und Gedār. Gabāš zeugte den Masmar und Maflas.

Sanadār war der Sohn d[ies]es Masmar; und Sanadār zeugte den ʿAbdū; ʿAbdū zeugte den Algadēnāy. — Gandar zeugte den Hebtēs; Hebtēs zeugte den Bakīt und Šalšal.

Asmeʿē war der älteste Sohn des Ḥafarōm. Asmeʿē, der Bruder des Kāmel,[1] zeugte den Bāyrāy; Bāyrāy zeugte den Yagīn, Temke'ēl und Abīb. Temke'ēl zeugte den Ešḥaq; Ešḥaq zeugte den Temke'ēl, Zar'īt und Temāryām; Temāryām zeugte den Ešḥaq; Ešḥaq zeugte den Temāryām. — Temke'ēl zeugte den Kefel und ʿEqbāmkēl; ʿEqbāmkēl zeugte den Ḥaymkēl und Gabremkēl. Ḥaymkēl zeugte den Hebt-Gargīs und ʿEqbāmkēl. Gabremkēl zeugte den Hebsellāsē. Zar'īt zeugte den Mantāy. Kefel zeugte den Bāyrāy.

[Dies ist], wobei Yagīn, Sohn des Bāyrāy [s]einen Ausspruch tat. Der König hatte gesagt: „Außer (?) den vierzig Kühen [da] gebt mir die Mauleselin des Yagīn wad Bāyrāy!“ Darauf sagte sein Stamm zu ihm: „Gib ihm diese deine Mauleselin, damit wir nicht ausgeplündert werden!“ Er aber antwortete und sprach: „Wenn ich jetzt meine Mauleselin gebe, so wird er im nächsten Jahre uns von vierzig Mauleselinnen sprechen. Besser, als daß sie gefordert werden, ist es, daß sie geraubt werden; möge er rauben, rauben!“ Als man nun dem König sagte: „Die Mauleselin ist verweigert worden,“ da machte er einen Plünderungszug. Und wie er auf dem Plünderungszuge war und sein Zelt in Č̣ōmarāt aufgeschlagen hatte, da begann er alles Vieh, was den Mensāʿ gehörte, wegzunehmen. Die Mensāʿ aber hatten sich schon vorher in's Gebirge geflüchtet. Und als seine Soldaten beim Abzug waren, da kamen jene wieder herunter und plünderten das Lager, und indem sie alles zusammen-

[1] So ist wohl nach oben S. 944f. zu verstehen

brachten, bekamen sie [auch] ihr Vieh wieder. Und [der König] zog sich zurück, und danach blieb der Tribut aus, bis daß Ubē (Ubiē) kam.

Lawāy war der Sohn des Saraqē-Šangab. Lawāy zeugte den Ḥašalā, Geʿdād, Maḥarī und Abīb. Ḥašalā zeugte den ʿAndalōy. ʿAndalōy zeugte den ʿĀylāy, Gabrēs und ʿAmdēs. Und von ʿAmdēs stammen drei Männer ab; und ʿĀylāy und Gabrēs blieben jeder in seinem Lande und bei seiner Familie[1].

Gabrēs zeugte den Tasfāmkēl, Ādā und Temāryām. Tasfāmkēl zeugte den Gabrēs; Gabrēs zeugte den Tasfāmkēl, Ḥemad, Masmar und Asfadāy. Tasfāmkēl zeugte den Edrīs, Ḥešāl und Samarā. Edrīs zeugte den Kantēbāy Tēdrōs, Taklēs, Ēlōs, Galāydōs und Gargīs. Der Kantēbāy Tēdrōs zeugte den Kantēbāy Beʾemnat. Taklēs zeugte den Hebtēs und Yebbatīt. Hebtēs zeugte den Kantēbāy Nagāsī und Azāzī. Yebbatīt zeugte den Bayad. Ēlōs zeugte den Maḥamad.

ʿĀylāy zeugte den Samarā-Leʿūl und Tasfāč̣ōn. Tasfāč̣ōn zeugte den Ḥašalā, ʿĀylāy und Yagīn. Ḥašalā zeugte den Tasfāč̣ōn; Tasfāč̣ōn zeugte den Ḥašalā, Ḥāylēs und Tēdrōs. Ḥašalā zeugte den Ayrasseʿ, Darsaleḥ und Natābāy. Ayrasseʿ zeugte den Tasfāč̣ōn und Nōr. Tasfāč̣ōn zeugte den Fekāk.

Geʿdād, der Sohn des Lawāy, zeugte den Man-Naqmū und Sebḥalāb. Sebḥalāb zeugte den Tasfā-Leʿūl. Tasfā-Leʿūl zeugte den Būlā und Ǧahād. Būlā zeugte den Teǧār und Terāǧ. Terāǧ zeugte den Būlā; Būlā zeugte den ʿEtēl; ʿEtēl zeugte den Terāǧ; Terāǧ zeugte den ʿEtēl; ʿEtēl zeugte den Terāǧ.

Abbazā-Ezgī zeugte den Hebsellāsē. Hebsellāsē zeugte den Šūm Abbazā. Šūm Abbazā zeugte den Darmūš. Darmūš zeugte den Maqā-Ezgī. Maqā-Ezgī zeugte den Atō, Yagīn, Radʾī, Šūm Abbazā, Ganād und Ḥaylēs. Atō zeugte den Zamāt; Zamāt zeugte den Šengūl, Zarʾīt, Hebsellāsē und Ṣāber. Šengūl zeugte den Ḥemad; Ḥemad zeugte den Šengūl und ʿEqbēs wad Belēs. Šengūl zeugte den Bāyrāy und Atō. Bāyrāy zeugte den Māyrāy und Nabarāy. Māyrāy zeugte den Ǧamīl, Zamāt und Gabīl. Ǧamīl zeugte den Asfadāy, Selṭān und Zamāt. Selṭān zeugte den ʿAbdal-Šēk, Ḥemad und Ēfrēm.

Bahāymānōt war der Sohn des Abrehē und zeugte Abrehē den Roten; Abrehē der Rote zeugte den Almadāy; Almadāy zeugte den Hebtan; Hebtan zeugte den Bahāymānōt; Bahāymānōt zeugte den Almadāy; Almadāy zeugte den Hebtan.

[1] Wörtlich: „Namen“

[Dies ist], was Hebtan wad Almadāy tat. Als die beiden Mensā'-Stämme einander bekriegten und einander ausraubten, da wurden [auch] seine Kühe geraubt und kamen zum Kantēbāy Zar'īt. Und wie sie dahin gekommen waren, da folgte er eilends ihren Spuren und kam bei Nacht zum Kantēbāy Zar'īt. Der sagte zu ihm: „Weshalb bist du [zu mir] gekommen?" Er antwortete ihm: „Wenn ich auch sterben müßte, so würde ich doch von den roten Kühen sagen, daß sie die meinen sind; und [in dem Falle] bin ich zu dir gekommen, daß du mich tötest." Der verbarg ihn in seinem Hause und versammelte seine Familie, indem er die Flöte blasen ließ, und sprach zu ihnen: „Sollen wir den Besitzer dieser Kühe, wenn er nach ihnen kommt, töten oder freilassen?" Seine Familie aber antwortete ihm: „Wir würden ihn freilassen." Darauf sagte er: „Wie kann ich ihn mit leeren Händen fortschicken?"; und er schickte ihn mit seinen Kühen fort. Als er nun mit seinen Kühen zu seinem Stamme gekommen war, belog er den Kantēbāy 'Eqbā-Mīkā'ēl von sich selbst aus, da er Frieden wünschte, und sagte zu ihm: „Kantēbāy Zar'īt hat gesagt: 'Ich möchte, daß ich und Kantēbāy 'Eqbā-Mīkā'ēl einander sähen und daß wir die beiden Haygat in Frieden die Abende hinbringen ließen!'" Der Kantēbāy 'Eqbā-Mīkā'ēl sagte zu ihm: „Hat Kantēbāy Zar'īt in Wirklichkeit dies zu dir gesagt?" Er antwortete ihm: „[Ja,] er hat [es] zu mir gesagt." Darauf kehrte er wie zu (s)einem Bekannten (?) zum Kantēbāy Zar'īt zurück und sprach zu ihm von sich selbst aus: „Kantēbāy 'Eqbā-Mīkā'ēl läßt dir sagen: 'Unser Zusammenkunftsort sei Šākāt, dort wollen wir uns versöhnen'." Nachdem er so gesprochen hatte, kehrte er wieder zum Kantēbāy 'Eqbā-Mīkā'ēl zurück und sagte ihm dasselbe, und so bewirkte er, daß sie beide zusammen nach Šākāt kamen; darauf stieg er zwischen ihnen auf den Sand nieder, während sie auf den beiden Ufern des Flusses standen. Und er sprach zu ihnen: „Kantēbāy Zar'īt hat mir nicht[s] gesagt und dem Kantēbāy 'Eqbā-Mīkā'ēl habe ich von mir selbst Erfundenes gesagt. Wohlan, versöhnt euch heute mit einander; denn Tag für Tag ist einer getötet oder ist etwas geraubt, wenn ihr euch heute nicht versöhnt." Und beide lachten über ihn einander in's Gesicht, und sie versöhnten sich und nahmen Geiseln von einander.

Und zum Stamme Dāmōtāy gehört Merkāb wad Bālwāy, und sein Sohn ist Mandar.

Die Mensāʿ sind seit alter Zeit Christen. Und Kirchen hatten sie in Haygat und in Galab und in Lābā, die wurden „Haus Mariae“ genannt. Und die Hauptstädte waren Haygat und Galab.

Und der erste Priester, dessen Namen wir kennen, ist ein Priester namens Belēnāy, und er stammte aus Abessinien, sagt man.

Der Priester verläßt Galab nicht: wenn einer gestorben ist, so wäscht er den Leichnam, und, indem er liest, legt er das Tuch auf ihn, und indem er Weihrauch nimmt, geht er vor dem Leichnam her bis zur Grube. Und er schlachtet eine Kuh als Totenopfer für ihn und läßt sie mit Kopf und Haut hinübergehen (?). Und von jeder Kuh, die für einen Toten geschlachtet wird, erhält er die Vorderbeine. Und von einer Kuh, die am vierzigsten [Tage geschlachtet wird], erhält er eine Vorderrippe, ein Lendenstück und einen Vorderfuß.

Am Tauffeste legt er die Lade, mit einem Tuche umwickelt, auf seinen Kopf und steigt mit ihr zum Flusse hinab, und das ganze Volk folgt ihm, rufend: „O Herr, erbarme dich unser, Christe!“

Unser Priester kann nicht lesen und er predigt uns nicht, und das heilige Abendmahl kennen wir nicht. Einen Priester, der uns das reicht, haben wir nicht. Vielmehr tut er weiter nichts, als daß er sich von uns nährt.

Unsere Feste sind die beiden Sabbate. Früher arbeiteten wir nicht an ihnen auf dem Felde noch jäteten wir Unkraut noch sammelten wir frisches Holz noch mähten wir Getreide.

Die Mensāʿ pflegten die Nachkommen der Araber zu berauben, sie selbst aber waren noch nie beraubt. Und gemäß ihrer Tapferkeit machten sie einen Raubzug gegen die Nachkommen der Araber am Qerōrā. Und als sie den Zug am Qerōrā machten, da kam ein Stamm namens Mēkāl jenen zu Hülfe. Und als die Mensāʿ mit ihrer Beute lagerten, da übernachteten die Mēkāl genannten Hilfstruppen ihnen gegenüber. Und während die Hilfstruppen unter einander redeten, da wollten sie einen von ihnen zwingen, die Wahrheit zu sagen, indem sie zu ihm sprachen: „Wenn du die Wahrheit sagst, dann wollen wir die Mensāʿ besiegen und mit unserer Habe zurückgehen; wenn du aber die Unwahrheit sagst, dann sollen die Mensāʿ über uns siegen und mit ihrer Beute heimkommen. [Nun,] was weißt du von dem Gehorsam deiner Frau?“ Er antwortete ihnen: „Was den Gehorsam meiner Frau anlangt, wenn ich vom Wege heimkomme, so wäscht sie mir meine beiden Hände und

meine beiden Füße, und sie gibt mir süße Speise, daß ich mich erhole und satt werde. Und was ihren Gehorsam anlangt, wenn sie nach mir verlangt, so ruht sie in meinen Armen, und wenn sie an Speise denkt, so sagt sie: 'Ach, mögen die andern mich vergessen, ich habe dich vergessen', und steht auf; und wenn sie aufsteht, um Speise zu holen, so sagt sie: 'Ach, mögen die andern mich verlassen, ich habe dich verlassen; mögen sie mich verlassen!'"

Am nächsten Tage bei Sonnenaufgang da siegten die Mēkāl und zogen mit ihrer Beute ab, und die Mensāʿ wurden zerstreut.

Als die Söhne des Maḥarī zusammen waren, da zog Seḥūl aus Abessinien herab. Und wie er herabzog und nach Gabrū-Gabanā gekommen war, da sagte er: „Eine jede Heeresabteilung werfe ihren Stein auf diesen Felsen!" Und indem sie darauf warfen, bedeckten sie ihn mit Steinen. Und die Mensāʿ zogen Gräben, um von ihnen aus zu kämpfen; und in einem Graben wurde dem Lawāy ein Bein zerbrochen (*tesabbara*), und die Stelle dort wurde Massabbār genannt. Und am nächsten Morgen rückte der König aus; die Mensāʿ aber blieben in den Gräben, die sie gezogen hatten, und kämpften drei Tage mit ihm. Die Waffen des Heeres des Seḥūl waren Lanzen, Säbel, Schilde und einige Luntenflinten; die Waffen der Mensāʿ aber Schwerter, Lanzen und Schilde. Und nachdem sie die drei Tage hindurch einander Verluste beigebracht hatten, konnte Seḥūl doch nicht den Sieg erringen, und so ließ er von ihnen ab. Und er sagte: „Von dem Felsen, auf den beim Auszuge die Leute Steine geworfen haben, soll jeder (s)einen Stein [wieder] nehmen!"; [dies tat er,] um sein Heer zu mustern. Und nachdem jede Abteilung ihren Stein aufgehoben hatte, blieben die Steine der Leute, die umgekommen waren, auf der Spitze des Felsens liegen. Und größer, als die Zahl derer, die abzogen, war [die Zahl derer,] die gefallen waren. Und danach blieben die Mensāʿ für sich allein.

ʿĀylāy, der Sohn des ʿAndalōy, zog nach Seʿb hinab mit seinen vier Söhnen, und seine Söhne hießen Radʾī, ʿEqbēs, Amīr und Ḥašalā. Danach zog eine Heerschar aus gegen ihn, um ihn auszuplündern; und als sie auf dem Zuge waren, da sagte er zu seinen Söhnen: „Bis daß sie uns ganz nahe sind, kümmert euch nicht um sie und habt keine Furcht!"

Da nun seine Augenlider vor Fett und Alter seine Augen zudeckten, so sagte er zu ihnen, sie sollten sie ihm mit seinem Kopf-

tuche hochbinden. Und als die Schar nahe war, da zückte er sein Schwert, ließ seine Kleider zurück und stürzte sich auf sie. Und sein Sohn Amīr tötete einen Mann mit seinem Schwerte; und Ḥašalā, der seine Lanze faßte, ohne sie zu schleudern, erschlug mit ihr [Leute], und seine Hand klebte mit Blut an dem Lanzenschafte; und ʿEqbēs und Radʿī töteten, wen sie fanden (?). Als dann die Mensāʿ ihm zu Hilfe kamen, da trat er ihnen siegreich mit seinen Söhnen entgegen. Der Schaft der Lanze Ḥašalā's klebte [noch] an seiner Hand; und sie taten Butter in ein Napf und bestrichen ihm seine Hand damit, aber sie wollte [sich] nicht [lösen]. Und die Familie des ʿAylāy, die ihm zu Hilfe gekommen war, sagte zu ʿĀylāy: „Welcher von deinen Söhnen ist der stärkere im Streit?" Er aber antwortete ihnen: „Meine Söhne fochten alle gut." Sie sprachen zu ihm: „Ist nicht jeder nach seiner Art?" Da sagte er, indem er seinem eigenen Wunsche folgte: „Wenn auch das Streiten des Ḥašalā groß ist, so ist doch das des Bafādīb außergewöhnlich." Nun hatte Bafādīb [nur] einen Mann getötet. Ḥašalā aber, dessen Hand mit geronnenem Blute an dem Lanzenschafte klebte, rief: „Diesen Tag muß ich erleben!", und vor Zorn riß sich seine Hand von dem Schafte los. Nachdem sie also jene Schar vernichtet hatten, blieben sie in ihrem Lande.

Ezāz und Ḥasamā waren die Söhne des Hebtēs, und ihr Gebiet war bei den Ḥabāb. Und Ḥasamā, der seinen Bruder Ezāz getötet hatte, kam als Flüchtling nach Haygat, und ʿĀylāy und Būlā wurden seine Freunde. Und um seine Kühe zu weiden, weilte er in Rōrā-Salabā, und ʿAylāy und Būlā hielten abwechselnd Wache für ihn, damit er nicht ausgeraubt würde. Da kamen die Leute von Sanḥīt, um Ḥasamā auszurauben, und ʿĀylāy rief: „Bis daß sie ganz dicht an uns herangekommen sind, halte dich ruhig." Und als jene dicht an sie herangekommen waren, da machten sie sich auf gegen jene; aber sie wurden geschlagen, und er rief: „Tötet einen von ihnen, damit sie den Plünderungszug nicht ableugnen!" Danach, als die Kühe umherliefen und so die Nacht zubrachten, sagte der Hirte, da die Kühe voll von Milch waren: „Wenn sie doch morgen wieder nach Rabtō zurückkehrten!" Darauf sang Ḥasamā dieses Lied:

„Schlecht ist der Tod in Salabā: dort wirft man auf dich mit Steinen!
Schön ist der Tod in Af-Ḥarēn, in Galab, Saglā und Gerāt!
Dort bezahlt man keine Schulden, bringt den Tag im Stall nicht zu;
Morgen, wenn der Tag anbricht, weckt das Land, o [meine] Söhne!"

Und so singend kam er in sein Land zurück. Und als er in sein Land zurückgekehrt war, da war [Nāwed,] der Sohn seines Bruders [Ezāz], den er getötet hatte, Häuptling, und der sprach zu ihm: „Schön willkommen!“, und empfing ihn und rückte ihm einen Sessel hin. Dann sagte er zu ihm: „Möge nun mein Vater richten und Recht sprechen! Ist er denn nicht der Größere?“ Und zwei seiner Sklaven sagten zu ihm: „Du hast den Baḥar Nagāsī Ezāz vergessen, o Nāwed,“ um ihn [seine Tat] bereuen zu lassen. Er aber sagte zu ihnen: „Ich habe ihn nicht vergessen, sondern ich will nur den [Ḥasamā] fälschlich glauben machen, daß ich meiner Pflicht nicht nachkomme.“ Dann sagte er zu einem [von den beiden]: „Sage zu deinem Bruder: ‘Du schuldest mir ein Gewand’; dann bringe ihn vor meinen Richterstuhl, und ich werde zu euch sagen: ‘Geht zu meinem Vater Ḥasamā; ist er nicht größer als ich?’“ Dann stritten sie und kamen zu ihm. Der eine sprach: „Du schuldest mir ein Gewand; gib mir mein Gewand zurück“; der andere aber sprach: „Ich bin [es] schuldig; aber ich werde [es] nicht zurückgeben.“ Darauf sagte Nāwed zu ihm: „Dies hier möge mein Vater Ḥasamā entscheiden.“ Als sie zu Ḥasamā gekommen waren, sagte er zu ihnen: „Der Gläubiger soll es zurückerhalten; der Schuldner soll es zurückerstatten!“ In dem Augenblicke rief der Sklave: „Da du so gesprochen hast, so zahle du, denn du bist der Schuldner,“ und stieß ihm die Lanze in den Rücken. Wie er aber durchbohrt war und die Lanze von unten zu fassen suchte, da war sie zu hoch für ihn; und wie er sie von oben zu fassen suchte, da war sie zu niedrig für ihn. Daher heißt es jetzt im Sprichwort „wie die Lanze des Ḥasamā“. Als sie ihn getötet hatten, da nahmen sie sein Vieh weg; und jener Mann, der ihn getötet hatte, sang das Lied:

„Meines Vaters Ḥasamā Herz ist schwerer als seine Leber.
Wär’ ich der Mörder des Ezāz, ich wäre nicht aus Haygat hinabgezogen.
Dort oben hätte ich nachts Wache gehalten, bis ich eingeschlafen wäre!“

Tasfāṣ̌ōn, der Sohn des ʿĀylāy, kam von Gaṣ-Gamrōt als Wanderer nach Keremberā. Und Malgamat, die Tochter des Lawāy, sprach zu ihm, als er im Dorfe ihrer Verwandten weilte: „Schön willkommen!“ Sie war aber nackt, und er sprach zu ihr: „Wie kannst du nackt sein, Malgamat? Können deine Brüder dich nicht kleiden?“ Sie aber sprach zu ihm: „Sie haben sich von mir abgewendet, und

so bin ich nackt geblieben, o ʿEllūm.“ Er aber nahm ein Stück Leinwand acht [Ellen lang] von einem Diener, der im Dorfe war, und kleidete sie damit. Nun waren Leute da, die das Dorf auskundschafteten, um es auszuplündern. Und der Kundschafter sagte zu der Plünderungsschar: „Tasfāṣōn ist da, was wollen wir mit ihm tun?“ Sie sprachen: „Er ist ein Mann; einen Mann müssen wir gegen ihn hinabschicken!“ Als sie dann sagten: „Wer dies Stück Fleisch nimmt und es zu seinem eigenen Teile hinzufügt, der soll mit ihm streiten,“ da rief einer von ihnen: „Ich nehme es,“ und fügte es zu seinem Teile hinzu. Danach sprach er zu den Kriegern: „Zeigt ihn mir; ich kenne ihn nicht.“ Und wie die Krieger vorrückten, da stieß Tasfāṣōn Drohungen gegen sie aus und wartete auf sie; sie aber mit den Worten: „Jenes ist der Mann“ zeigten ihn dem, der das Stück Fleisch genommen hatte; und sie stießen auf einander. Tasfāṣōn aber erschien vor seinem Gegner mit der Lanze in der rechten Hand, dann nahm er sie [plötzlich] in die linke und stieß jenen in die ungedeckte Seite. Als jener Mann durchbohrt war, da rief er: „Ihr habt mir nicht gesagt, daß es zwei seien; ihr sagtet mir, es sei einer und habt mich ungedeckt abziehen lassen; möge euch Leid widerfahren!“ Dann starb er. Und Tasfāṣōn blieb in seinem Dorfe, während die Plündererschar [zum Teil] fiel und [zum Teil] flüchtete. Malgamat aber sang das Lied:

„Die Mawaṭṭeʿ-Leute schlagen so in die Hände:
Die des ʿEllūm — ihr Tun ist wunderbar.“

Den Aflendā waren [einmal] zwei Kühe, die Keyūs und Labāb hießen, gestohlen und zu den Mensāʿ gekommen. Da zogen Leute ihnen nach, um sie zurückzuholen, aber die Mensāʿ verweigerten sie [ihnen]. Die Aflendā nun, als man ihnen jene verweigert hatte, zogen in ihr Dorf zurück, und nachdem sie eine Schar aufgeboten hatten, zogen sie gegen die Mensāʿ. Und die Mensāʿ flohen und kamen zu [einer Stelle,] die Fūrāqē heißt, wo sie sich lagerten. Und als sie sich dort gelagert hatten, ließen sie ihr Vieh und ihre Frauen und ihre Kinder zurück und erwarteten jene [ihre Feinde]. Die Mensāʿ nun waren oberhalb des Wassers, die Angreifer unterhalb des Wassers. Und wie sie gegen einander loszogen, da war ein großer Algēn-Baum zwischen ihnen. Und diesen Baum riß unser Herr aus, so daß er auf das Heer der Aflendā fiel, auf etwa vierzig Leute von ihnen. Darauf wurde das Heer der Aflendā bestürzt. Und als es

bestürzt war, da erhoben sich die Mensāʿ gegen sie und trieben sie in die Flucht. Und das Heer der Aflendā eilte fliehend nach Sarrabet; die Mensāʿ aber liefen hinter ihnen her, indem sie sie verfolgten. Und während die Mensāʿ das Hauptheer verfolgten, da wendeten sich vierzig Leute vom Heere der Aflendā vom Wege ab und verbargen sich; und die Mensāʿ liefen bei der Verfolgung des Hauptheeres an ihnen vorbei. Sie aber, als die Mensāʿ bei der Verfolgung des Hauptheeres an ihnen vorbeigelaufen waren, gingen in ihr Dorf, und von dem Heere, das zur Plünderung ausgezogen war, entkamen nur diese vierzig. Das Hauptheer nämlich hatte, als die Mensāʿ hinter ihm waren und es verfolgten, am Lābā[-Flusse] Halt gemacht. Am Lābā nun standen das Hauptheer und sein Häuptling. Die Mensāʿ aber, die sie verfolgten, erreichten sie und vernichteten alle, die am Lābā-Flusse waren. Und der Lābā-Fluß ließ einen Strom Blutes dahinströmen. Und von jenem Tage bis auf den heutigen Tag geht keiner, der eine Wunde hat, zu ihm, noch trinkt er sein Wasser, noch wäscht er sich darin, noch sucht er Heilung in ihm, damit [seine Wunde] nicht noch schlimmer werde oder sich entzünde. Sein Wasser ist für einen Verwundeten giftig und wird [daher] gemieden.

Die Mensāʿ zogen mit ihrem Dorfe nach Šeʿb hinab und bebauten dort die Ländereien der Qalāqel. Und in Ḥalībō arbeiteten sie nur vier Tage auf dem Felde; der Freitag war ihr Festtag und der kleine Sabbat und der große Sabbat waren ihre Sonntage. Und wenn ihre Landleute die vier Tage gearbeitet hatten, dann brachten sie alle ihre Rinder für die drei Tage, an denen sie nicht arbeiteten, auf einen steilen Berg, der Šībōdīn hieß und der nur einen Zugang hatte; und von dort aus gingen sie dahin, wo ihr Dorf war. Hyänen gab es nicht noch Räuber auf dem Berge, auf den sie ihr Vieh gebracht hatten: dies blieb dort auf der Weide. Am großen Sabbat kamen sie des Abends hin, und wenn sie [das Vieh] hinuntergetrieben hatten, so arbeiteten sie ihre vier Tage. Und an einem solchen Tage, an dem sie ihrem Herkommen gemäß das Vieh auf den Berg gebracht, von ihm weggezogen waren, es verlassen hatten und weggegangen waren, da rief einer namens Šūlkā, ein Araber, die Feinde der Mensāʿ und nahm das Vieh weg. Als dann die Feldarbeiter kamen, um ihre Arbeit aufzunehmen, da fanden sie den Berg leer. Und indem sie ihre Saat mitnahmen, kehrten sie in's Dorf zurück. Als aber die Leute sagten: „Wie [kommt es] so?“, antworteten sie: „Wir haben

den Berg leer gefunden; ob ein Dämon sie weggenommen oder ein Engel, das wissen wir nicht. Mit den Feldarbeiten ist es zu Ende!" Während sie nun nach den Rindern suchten, hieß es: „Šūlka hat sie fortgenommen." Da verließ Šūlkā das Land, und er wurde verbannt. Und als Šūlkā draußen gelebt hatte, wurden später seine Nachkommen Vasallen des Samarā-Leʿūl, Sohnes des ʿĀylāy. Als diese Vasallen geworden waren, schieden sie aus dem Bruderverhältnisse aus und wurden den Tigrē[1] gleich, und sie mußten Hilfe leisten, Abgaben für Totenopfer, für das Kreuzesfest und verschnittene Ziegenböcke[2] liefern.

Und wie es Herbst wurde, zogen die Mensāʿ gen Šeʿb hinab. Die ʿAd-Temāryām aber, die Šeʿb beanspruchten, luden ihre Tiere ab und lagerten dort. Šeʿb gehörte früher den Mensāʿ. Und die ʿAd-Temāryām sagten zu den Mensāʿ: „Überlaßt uns Māy Ulē als Tränke;" die Mensāʿ aber antworteten ihnen: [„Nein,] wir werden euch es nicht mit euren Augen sehen lassen!" Darauf zogen die ʿAd-Temāryām mit ihrem Vieh zum Flusse hinab, und die Mensāʿ und jene stürzten am Flusse auf einander mit ihren Schwertern los; und die Mensāʿ, fünfzig an der Zahl, an deren Spitze Tasfāṣōn, Sohn des ʿĀylāy, stand, wurden geschlagen, die ʿAd-Temāryām aber waren siegreich. Darauf kamen die Mensāʿ nach Waʿas und sie baten die ʿAd-Temāryām mit den Worten: „Bewilligt uns einen Vertrag!"; jene willigten ein, und so schlossen sie einen Vertrag. Aber dieser ihr Vertrag dauerte nicht ewig. Einmal, während die Mensāʿ in den Qalāqel die Felder bestellten und ihr Getreide wuchs und reifte, da beschlossen alle ʿAd-Temāryām zusammen in einer Ratsversammlung, die Mensā auszurauben, aber ein Mann unter ihnen sprach zu ihnen: „Kommt, laßt jene Christen mit ihren schmalen Lanzenspitzen; sie sind schlechte Leute. Nichts davon, daß ihr selbst [gegen sie] zieht! Wenn wir an unserer Stätte bleiben, möge Gott uns vor ihnen schützen!" Sie aber hörten nicht auf seinen Rat, sondern zogen aus. Indem sie ihre Kamele mit sich nahmen, zogen sie aus, um die Mensāʿ auszurauben; ihre Kamele [nahmen sie] aus dem Grunde [mit], daß sie das Getreide trügen. Und ihre Kamele ließen sie bei der Mündung des Lābā-Flusses an einem Orte, der Bakakyā heißt. Dann sammelten sie sich und kamen nach Gaṣ Gamrōt Baḥar. Und danach griffen sie an,

[1] D. h.: Hörige [2] So nach C. Rossini

und die Mensā' flohen. Die, welche von ihnen am tüchtigsten waren, wurden von ihren Frauen und Kindern und Brüdern festgehalten, damit sie nicht in Gefahr gerieten. Aber ein Mann von ihnen, der nicht geflohen war, blieb still sitzen und seine Frau röstete ihm eine Ähre, dann zermahlte sie sie und gab sie ihm. Er aber rührte sich nicht, sondern aß nur. Da rief seine Frau: „Ach, sie sind uns nahe!" Er [dagegen] sagte zu ihr: „Schwatze nicht, sondern gib mir [zu essen]!" Und als er die Ähre gegessen hatte, sagte er: „Gib mir Milch!", und sie gab ihm Milch. Und wie die Krieger ihn so sitzen sahen, ohne daß er nach rechts oder links blickte, da wagten sie nicht an ihn heranzukommen. Als er nun die Milch getrunken hatte, da nahm er seine Waffen und stürzte auf die Krieger los und tötete einen von ihnen mit der Lanze. Und als er den getötet hatte, da ließ er das Blut des Mannes von der Lanze in seine Hand fließen und vermischte es mit seiner Ähre und aß (es). Als er so das Blut getrunken hatte, tötete er viele von ihnen, und das Heer wurde bestürzt. Und als seine Genossen, die auf den Bergen waren, dies sahen, kamen sie herunter und halfen ihm, und sie trieben die ʿAd-Temāryām in die Flucht. Und auf der Verfolgung folgten sie ihnen bis dicht vor ihr Dorf; und als man jenem Manne, der früher zu den ʿAd-Temāryām gesagt hatte: „Kommt, zieht nicht gegen sie," mitteilte, daß die Mensā' gekommen seien, sagte er: „Nun sind die Mensā' zu weit gegangen." Die Mensā' aber drangen nicht in das Dorf ein, sondern von außerhalb kehrten sie zurück. So haben die Mensā' und die ʿAd-Temāryām oftmals Krieg geführt, und führen ihn noch.

Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehtā und Mambūhā der Mandäer.

Von

H. Zimmern.

In den babylonischen kultischen Texten begegnen wir wiederholt einem Ausdruck *pit pī* „Öffnen des Mundes", meist neben *mis pī* „Waschen des Mundes", aber auch für sich allein stehend. Ich habe über diesen Ausdruck schon in meinen *Beiträgen zur Kenntn. d. babyl. Religion* S. 138f. Anm. ε kurz gehandelt und dort bereits gezeigt, daß dieses „Öffnen" bezw. „Waschen des Mundes" ein kultischer Akt ist, der vom Priester an dem Götterbilde vorgenommen wird, insbesondere bei der Einweihung eines neuverfertigten oder restaurierten Götterbildes. Doch ist es für das genauere Verständnis der betreffenden kultischen Handlung, wie für den unten in Erwägung gezogenen eventuellen Zusammenhang mit dem mandäischen Pehtā und Mambūhā notwendig, die betreffenden Stellen etwas ausführlicher zu besprechen, als ich es a. a. O. getan habe.

Die relativ klarste Vorstellung von der in Rede stehenden kultischen Handlung gewinnen wir aus der a. a. O. von mir bereits herangezogenen Stelle der Nabū-abal-iddin-Inschrift[1], wo es Col. IV 22ff. von dem neu angefertigten Bilde des Gottes Šamaš heißt: *ina tēlilti ša Ea u Marduk maḫar Šamaš ina Ekarzagina ša kišād Puratti pīšu imsi-ma irmā šubatsu* „nachdem er (sc. der Priester) mittels der

[1] V R 60f. (*Keilinschr. Bibl.* III 1 S. 174ff.)

Reinigung Ea's und Marduk's angesichts der Sonne[1] in Ekarzagina[2] am Ufer des Euphrat seinen[3] Mund gewaschen, ließ er (sc. der Gott Šamaš) sich nieder an seiner Wohnstätte." Diese Stelle lehrt also, daß unter der „Mundwaschung", die an einem neu angefertigten Götterbilde vorgenommen wird, eine Zeremonie zu verstehen ist, die durch Reinigungsbeschwörungen (*tēliltu*) des Ea-Marduk-Dienstes ausgeführt wird.

Solche bei der „Mundwaschung" eines Götterbildes anzuwendenden Beschwörungsgebete sind in extenso mitgeteilt in den noch unveröffentlichten[4] Tafeln wie K. 3511 + 79–7–8, 68; K. 5412a, mit denen auch die II R 58 Nr. 6 veröffentlichten Beschwörungen „um ein Götterbild mittels Feuers" bezw. „mittels des Weihwasserbeckens zu reinigen" auf's nächste verwandt sind. Diese für die „Mundwaschung" bei einem Götterbilde bestimmten Beschwörungen sind in ihrer Form und in ihrem Wortlaut sehr ähnlich den Beschwörungen auf der IX. Tafel Šurpu (s. meine *Beiträge z. bab. Rel.* S. 45 ff. und die Neuausgabe des Originaltextes auf Taf. LXXVI—LXXIX). Wie hier in Šurpu IX der Reihe nach eine jede der 13 Beschwörungen auf eine besondere heilige Substanz, Pflanze, Wasser, Feuer usw., Bezug nimmt und sie als Reinigungsmittel für den zu reinigenden Menschen preist, so werden auch in den genannten, für die „Mundwaschung" oder „Reinigung" des Götterbildes bestimmten Beschwörungen ebensolche Substanzen, wie Honig, Milchrahm, Öl, Wasser, Feuer, verschiedene Pflanzen (z. B. Tamariske), der Reihe nach in je einer besonderen Beschwörungsformel gepriesen. Z. B. auf K. 3511 + 79–7–8, 68 der Milchrahm, übrigens unmittelbar hinter dem Honig, etwa[5] folgendermaßen:

[1] So ist doch wohl hier, wie auch mehrfach anderwärts, das *maḫar Šamaš* „vor Šamaš" zu verstehen

[2] Name eines Heiligtums mit der Bedeutung „Haus der hellen Ufermauer"

[3] D. h. doch wohl sicher dem ganzen Zusammenhange nach: des Götterbildes, nicht etwa: seinen (des Priesters) eigenen Mund. An und für sich wäre es freilich ganz wohl möglich, daß von der Waschung des Mundes des Priesters die Rede wäre; vgl. dazu die unten besprochene Stelle CT XVI 5, 177

[4] Mit Ausnahme des von Bezold, *Catalogue* IV p. 1705 aus 79–7–8, 68 mitgeteilten, unten von mir übersetzten Passus, der eine vollständige Beschwörung dieser Art enthält

[5] Da diese Beschwörungsformeln, ebenso wie die verwandten in Šurpu IX, bis jetzt nur sumerisch bezw. in ideographischer Schreibung, nicht in phonetisch-semitischer, vorliegen, so ist eine völlig präzise Übersetzung zur Zeit noch nicht durchgehends möglich

Beschwörung.
Milchrahm, glänzendes Fett, strahlendes Fett, von der Kuh im Stalle stammend,
Milchrahm, glänzendes Fett, von der Kuh im Stalle ausgegangen,
in große Steinkrüge gegossen;
in der großen Wohnung des Himmels haben die großen Götter
die Fülle für die Mundöffnung der Götter
. . . . . gemehrt,
glänzend, strahlend gemacht.
Die böse Zunge weiche zur Seite!

Beschwörung, um mittels Milchrahms einem Gotte den Mund zu waschen.

Beachtenswert ist speziell bei dieser im Vorstehenden mitgeteilten Beschwörungsformel, daß hier im Kontext von „Mundöffnung" (*KA-TUḪ-Ù-DA = pit pī*) die Rede ist, während die Unterschrift, wie allenthalben, von „Mundwaschung" (*KA-LUḪ-Ù-DA = mis pī*) spricht, daß also hier, wie wir es auch weiterhin noch sehen werden, die beiden Ausdrücke „Mundöffnung" (*pit pī*) und „Mundwaschung" (*mis pī*) ziemlich gleichwertig gebraucht werden. Ferner ist hervorzuheben, daß die „Mundwaschung" nach diesen Beschwörungsformeln nicht etwa bloß mittels Wassers und anderer flüssiger Substanzen erfolgt, sondern daß auch bei trockenen Substanzen der gleiche Ausdruck angewendet wird, darunter also im weiteren Sinne „Reinigung" verstanden wurde.

Wichtig für die genauere Bestimmung des *pit pī* und *mis pī* ist nun namentlich der Text IV R 25, der von der Anfertigung eines Götterbildes, speziell eines Bildes des Neumondgottes, handelt. Nachdem in den beiden ersten Kolumnen die Anweisungen zu den kultischen Vornahmen bei der Einweihungsfeier dieses neuverfertigten Götterbildes ausführlich mitgeteilt sind, beginnt in der dritten Kolumne der bei der Einweihungszeremonie zu rezitierende Beschwörungshymnus selbst. Zuerst wird das neue Götterbild in den üblichen überschwänglichen Worten als ein unvergleichliches Prachtstück gepriesen. Darauf heißt es in Z. 65 f.:

azkaru annū ina lā pit pī[1] *quṭrinna [lā eṣṣin]*[2]
[akala lā ikkal mē lā išati][2]
Dieser Neumond(sgott) atmet ohne Mundöffnung keinen Rauchopferduft ein,
ißt kein Brot, trinkt kein Wasser.

Nach einer größeren Lücke in der Tafel fährt der Text, aber wahrscheinlich immer noch innerhalb derselben in Kol. III begonnenen Beschwörungsformel, auf Kol. IV fort:

[1] Sumerisch: *KA-NU-TUḪ-U-DA*

[2] Die eingeklammerten assyrischen Worte sind in der sumerischen Fassung erhalten

mē ellūti kiribša ubla
Ninzadim zadimgallu ša Anu
ina qātēšu ellēti ukannika
Ea ana ašar tēlilti itbalka
ana ašar tēlilti itbalka
ina qātēšu ellēti itbalka
ina dišpi ḫēmetu itbalka
mē šipti ana pīka iddi
pīka ina išippūti ipti
kīma šamē (lū tēlil) kīma erṣitim (lū tēbib) kīma kirib šamē (lū tammir)
lišānu limuttu (ana aḫāti lizziz)

INIM-INIM-MA UR-KU DINGIR-RA KA-TUḪ-Ù-DA-KAN

Reines Wasser hat er hinein gebracht.
Ninzadim, der Oberjuwelier des Anu,
hat mit seinen reinen Händen dich tadellos gemacht.
Ea hat zum Ort der Reinigung[1] dich hingenommen,
zum Ort der Reinigung[1] dich hingenommen,
mit seinen reinen Händen dich hingenommen,
in Honig, Milchrahm[2] dich hingenommen,
Wasser der Beschwörung an deinen Mund geschüttet,
deinen Mund durch Beschwörungskunst geöffnet.
Wie der Himmel mögest du glänzen, wie die Erde strahlen, wie des Himmels Inneres leuchten!
Die böse Zunge weiche zur Seite!

Beschwörung, um mittels eines Hundes[3] einem Gotte den Mund zu öffnen.

[1] In der sumerischen Fassung stehen hier, was für ihre Priorität gegenüber der assyrischen spricht, zwei verschiedene Synonyma. — Bei dem Ort der Reinigung, an den das Götterbild hingenommen wird, ist wohl an etwas ähnliches zu denken, wie in der oben besprochenen Stelle der Nabū-abal-iddin-Inschrift, wo die Mundwaschung des Šamaš-Bildes mittels der Reinigung Ea's und Marduk's in einer besonderen Kapelle unmittelbar am Euphratufer stattfindet. Auch nach Rit.-Taf. 31—37 findet die Reinigung und „Mundöffnung" des neuverfertigten Götterbildes am Flußufer statt

[2] Wie das *„in" Honig und Milchrahm* genau zu verstehen ist, bleibt einstweilen noch unklar. Jedenfalls aber hat man dabei an irgendwelche Verwendung von Honig und Milchrahm bei dieser Einweihung des neuen Götterbildes zu denken. Schon oben war uns ja auf K. 3511 + 79-7-8, 68 in verwandtem Zusammenhang die enge Verknüpfung dieser beiden Ingredienzen begegnet, die ja hinsichtlich ihrer Verwendung im Kultus neuerdings im Anschluß an den Artikel von Usener, *Milch und Honig*, in *Rhein. Museum* LVII (1902), S. 177ff. mehrfach die Aufmerksamkeit der Religionshistoriker auf sich gelenkt haben. — Auf keinen Fall darf man, wogegen schon der ganze Zusammenhang und speziell noch die Unterschrift unter dem Beschwörungshymnus spricht, an die Beschreibung einer Leichenfeier und die von Herodot (I 198) berichtete Sitte der Babylonier, den Leichnam in Honig zu legen, denken, wie dies Meissner in seinem Artikel *Babyl. Leichenfeierlichkeiten* in *WZKM* XII 60f. tun wollte

[3] Es handelt sich hier also, vorausgesetzt, daß *UR-KU* in der Tat als *kalbu* „Hund" in der eigentlichen Bedeutung, als Tier, verstanden werden darf, um ein Hundeopfer im Dienste des Neumondgottes. Ob dann daran erinnert werden darf,

Es folgen nun wieder kultische Anweisungen, die auf Opferzurüstungen Bezug haben. Wie dieser liturgische Text klar zeigt, bildet die durch Beschwörung im Namen Ea's vorgenommene Zeremonie der „Mundöffnung" einen wesentlichen Bestandteil bei der Einweihung eines neuverfertigten Götterbildes. Erst wenn diese Zeremonie stattgefunden hat, ist der im Götterbilde verkörperte Gott imstande, Brot zu essen, Wasser zu trinken, Rauch einzuatmen, d. h. Speis-, Trank- und Rauchopfer anzunehmen[1].

Von hier aus gewinnen nun auch alle diejenigen Stellen in den Ritualtexten Licht, an denen ohne weitere Zusätze kurz nur von „Mundöffnung" und „Mundwaschung" eines Gottes die Rede ist. So zunächst die Stellen, die, wie IV R 25, gleichfalls von der Neuanfertigung, oder auch Wiederherstellung von Götterbildern handeln, so in meinen *Beitr. z. bab. Rel.* Rit.-Taf. Nr. 31—37 St. I 26ff.: *ilu šuatu KA-LUḪ-Ù-DA KA-TUḪ-Ù-DA teppuš* „selbigem Gotte (Götterbilde) sollst du Mundwaschung, Mundöffnung antun" (folgt: Räucherbecken, Fackel an ihn heranbringen, im Weihwasserbecken ihn abwaschen); ähnlich ibid. St. II 14. 18; St. III 10, wo die „Mundwaschung", „Mundöffnung" gewiß gleichfalls nur auf das betreffende neuverfertigte Götterbild, den „selbigen Gott" (*ilu šuatu*) zu beziehen ist, nicht etwa auf die übrigen dort im Vorhergehenden genannten Götter Anu, Bēl, Ea usw. Vgl. auch ibid. St. II 2: „. . . . . seinen Mund(?) wasche". Desgleichen Nr. 38, 7. Ferner noch Nr. 48, 10f.; Nr. 55 St. I 3; Nr. 74, 33. 37. 40.

Dagegen findet sich der Ausdruck „einem Gotte Mundwaschung, Mundöffnung antun" nun auch, vom Priester gebraucht, in Zusammen-

daß — vgl. zum folgenden SMITH-STÜBE, *Relig. d. Semit.* S. 221 — der Hund den Harraniern, den Bewohnern der alten Kultstadt des Mondgottes Sin, heilig war, und ob etwa darnach auch der neben Sin und andern Göttern von Harran genannte „Herr mit den Hunden" bei Jakob von Serug (*ZDMG* 29 S. 110; vgl. NÖLDEKE, *ibid.* 42, 473) als eine Bezeichnung des Neumondgottes, d. h. dann des Nusku zu erklären ist, während ihn JENSEN, *Kosmol.* S. 131 allerdings vielmehr zu dem babylonischen Marduk-Juppiter mit dessen vier Hunden stellen wollte?

[1] Es mag hier wenigstens kurz darauf hingewiesen werden, daß auch im Ägyptischen eine Zeremonie begegnet, die eine gewisse Analogie darbietet. Denn hier mußte vor der eigentlichen Speisung des Toten erst der wichtige Gebrauch des „Öffnens des Mundes (und der Augen)" an diesem durch den *Sem*-Priester vollzogen werden. S. ERMAN, *Ägypt. Religion* S. 134. Des Näheren besteht dieser Gebrauch nach ERMAN's Angabe daselbst darin, daß zweimal mit kleinen Queräxten und einmal mit einem Meißel das Gesicht des Toten berührt wird. Erst wenn dies und allerlei anderes dazwischen getan ist und wenn der *Sem* dann Mund und Auge mit dem kleinen Finger geöffnet hat, ist der Tote wieder fähig, seine Nahrung zu empfangen

hängen, wo es sich nicht um die Einweihung eines Götterbildes handelt, sondern überhaupt um den mit Reinigungszeremonien verbundenen kultischen Dienst bei einer Gottheit, so Rit.-Taf. Nr. 100 Obv. 9, vgl. Nr. 11 Col. IV 20; Nr. 79—82 St. I 5, wo solche am Götterbilde vorgenommene Mundwaschung und Mundöffnung als Obliegenheit des Wahrsagepriesters vor Beginn seiner Amtshandlung aufgeführt wird, speziell in dem Falle, wenn der Gott zur Orakelerteilung nicht geneigt erscheint.

Erwähnt sei ferner noch die neuerdings bekannt gewordene Stelle CT XVII 39, 74, wo das Weihwasserbecken (*agubbū*) das Epitheton *mis pī* (= *KA-LUḪ-ḪA*) *ša ilāni* „Mundwaschung der Götter" erhält.

Weiter aber findet sich nun, zwar, soviel ich sehe, nicht der Ausdruck „Mundöffnung" (*pit pī*), wohl aber der damit parallele „Mundwaschung" (*mis pī*), auch von Menschen gebraucht, speziell vom Beschwörungspriester, von dem es CT XVI 5, 177 (nebst Nachtrag XVII 48) heißt: *ašipu Eridi ša pīšu mesū* „der Beschwörungspriester von Eridu, dessen Mund gewaschen ist" (sumer. *KA SÚ-LUḪ-ḪA*). Vgl. dazu die Ausführungen von JENSEN in *Keilinschr. Bibl.* VI 1 S. 462f. über den Priesternamen *ašipu*, der nach ihm ursprünglich vielleicht auch nichts anderes bedeutet als „der Gereinigte", synonym dem andern Priesternamen *ramku* eig. „der Gewaschene". — Desgleichen begegnet bei dem Büßer, der sich dem Gotte bittflehend zuwendet, nicht nur der Ausdruck vom Waschen des Körpers oder der Hände, sondern auch speziell vom Waschen des Mundes (*mussu pīja*) IV R 17, 25b.

Wir kommen somit auf Grund des Vorstehenden für *pit pī* und *mis pī* „Mundöffnung", „Mundwaschung" im Babylonischen auf einen Sprachgebrauch, wonach diese beiden Ausdrücke kultustechnische Bezeichnungen sind für die Vornahme von Reinigungsriten an den Göttern selbst, bestehend in der Einführung zauberkräftiger Ingredienzen in den Mund der Götterbilder, vorwiegend, wenn es sich um die Weihe neuer Götterbilder handelt, doch nicht ausschließlich in diesem Falle, sondern auch bei anderen kultischen Gelegenheiten, so speziell, wenn der Gott sich ungeneigt zeigt zur Orakelerteilung. Ferner aber wird wenigstens *mis pī* „Mundwaschung" auch von einer Reinigungszeremonie am Menschen, speziell am Priester, gebraucht.

Im Kultus der Mandäer spielt das *Pehtā* und *Mambuhā* eine wichtige Rolle. S. das Nähere bei BRANDT, *Mand. Relig.* § 61 u. 62. Zunächst ein Wort über die Etymologie von *pehtā*. BRANDT sagt, nachdem er *pehtā* als eine Speise und *mambūhā* als einen Trunk bestimmt, beides in religiöser Absicht bei der Taufe genossen: „zu פיהתא ist also die syrische Bezeichnung der Hostie ܦܶܬܳܐ zu vergleichen, welche ihrerseits eine Umwandlung von ܦܶܬܬܳܐ darstellt“[1]. Aber wo in aller Welt gibt es ein syrisches Wort ܦܶܬܳܐ „Hostie“, und, vorausgesetzt, daß ein solches existierte, was berechtigte uns dazu, dies ohne weiteres als eine Umwandlung von ܦܶܬܬܳܐ aufzufassen? Ich vermute, daß der erste Teil dieser Auslassung über die Etymologie vom mand. פיהתא einfach auf ein Mißverständnis BRANDT's von NÖLDEKE's Angabe: „פיהתא = ܦܶܬܳܐ (die mand. Hostie)“ *Mand. Gramm.* S. 66 Mitte, hinausläuft; und daß der zweite Teil, die Umwandlung von ܦܶܬܳܐ aus ܦܶܬܬܳܐ betreffend, nur eine Weiterspinnung dieses Mißverständnisses von seiten BRANDT's darstellt[2], die um so weniger Berechtigung hat, als auch ܦܶܬܬܳܐ meines Wissens im Syrischen nie für die Hostie beim Abendmahl gebraucht wird. Nein, wir werden einfach dabei zu bleiben haben, daß, wie die Mandäer auch selbst annehmen (s. BRANDT a. a. O. S. 107 Anm. 1), die mandäische Bezeichnung der Hostie פיהתא ursprünglich „Öffnung“[3] bedeutet, allerdings in anderm Sinne, als es die Mandäer verstehen, denen der eigentliche ursprüngliche Sinn dieser Bezeichnung verloren gegangen ist und die darum an die Öffnung eines himmlischen Lichtschatzes denken.

Nach den obigen Ausführungen über das babyl. *pit pī* erscheint es mir nicht zu gewagt, den ursprünglichen Sinn auch des mand. פיהתא als „Öffnung des Mundes“ scil. der Täuflinge, zu bestimmen und einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang dieser mandäischen

[1] DE LAGARDE zitiert in seiner Besprechung *GGA* 1890, 1 S. 402 gleichfalls diesen Satz BRANDT's, ohne, wie es scheint, daran weiter Anstoß zu nehmen, als daß er eine andre, als die gewöhnliche, Etymologie von ܦܶܬܬܳܐ, פַּת vorschlägt und damit die angebliche Umwandlung von ܦܶܬܳܐ aus ܦܶܬܬܳܐ in Zweifel zieht

[2] LIDZBARSKI macht mich auf Befragen darauf aufmerksam, daß BRANDT bei seiner Herleitung von פיהתא aus ܦܶܬܬܳܐ vielleicht auch beeinflußt sei von LORSBACH in STÄUDLIN's *Beiträgen zur Philos. u. Gesch. der Rel. u. Sittenl.*, Bd. V, Lübeck 1799, S. 37, wo sich gleichfalls schon die Zusammenstellung von פיהתא mit ܦܶܬܬܳܐ findet

[3] Auch LIDZBARSKI bestätigt mir auf meine Anfrage: „פיהתא ist sicherlich einfach ܦܶܬܳܐ“. Er fügt weiter hinzu: „פיהתא findet sich auch vielfach in der einfachen Bedeutung „Öffnung“: Ginza R 189, 16; Qolasta 31, 14; 58, 28; 25, 18. 25; 26, 3. 12“

Bezeichnung für die Hostie mit dem oben besprochenen babyl. *pit pī* anzunehmen. Schwanken kann man dabei, ob man auf mandäischem Boden mit einer hier ursprünglich noch wirklich bewußt gewesenen Bedeutung „Mundöffnung" im Sinne von Darreichung reinigender heiliger Speise rechnen will, oder ob man annehmen will, daß das babyl. *pit* (*pī*) einfach mechanisch im Sinne eines technischen Ausdrucks für heilige Speise im Kultus, allerdings noch mit Kenntnis seiner Etymologie, aus dem Babylonischen in's Mandäische übernommen wurde.

Daran, daß bei den Babyloniern das *pit pī* nur von den Göttern gebraucht wird, bei den Mandäern dagegen das Pehtā von den Täuflingen und Gemeindegliedern genommen wird, darf man sich nicht stoßen. Denn erstlich war uns ja das mit *pit pī* ziemlich gleichbedeutend gebrauchte *mis pī* auch von Menschen, speziell dem Priester und dem Büßer, begegnet. Auch kann daran erinnert werden, daß im Babylonischen selbst schon eine Brücke zwischen dem *pit pī* und *mis pī*, das an den Götterbildern vorgenommen wird, und andererseits den Reinigungszeremonien, mit denen die gebannten und bezauberten Menschen behandelt werden, insofern geschlagen ist, als ja die Beschwörungsformeln und die dabei angewendeten reinigenden Ingredienzen für beide Fälle so gut wie identisch sind (s. oben S. 960ff.). Und sodann ist daran zu erinnern, daß auch auf allen übrigen Punkten der Entwicklungsgang von den älteren Stadien der Religion, wie er uns in der älteren babylonischen Religion vorliegt, zu jüngeren Religionssystemen, zu denen auf vorderasiatischem Gebiete eben auch der Mandaismus gehört, dieser ist, daß in den späteren Mysterienkulten der Mensch im Kulte an dem teilnimmt, was früher ausschließlich der Gottheit zukam, so auch an dem Genusse von Himmelsspeise und Himmelstrank, als welche im letzten Grunde das Pehtā und Mambūhā der Mandäer doch anzusehen sind.

Wie im Babylonischen *pit pī* „Mundöffnung" und *mis pī* „Mundwaschung", letzteres aus dem *agubbū*, dem „Weihwasserbecken", das geradezu auch *mis pī* genannt wird (oben S. 964), fast immer eng miteinander verbunden erscheinen, so im Mandäischen Pehtā und Mambūhā. In letzterem, dem Mambūhā, eigentlich „Quelle", „Sprudel", dürfen wir darum vom religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus wohl geradezu eine direkte Fortsetzung des *agubbū* erblicken, das ja in den babylonischen kultischen Texten eine so große Rolle spielt. Die entsprechende Paarung von *pit pī* und *mis pī* (*agubbū*) im Babylonischen

und von Pehtā und Mambūhā im Mandäischen legt es auch an und für sich schon nahe, diese beiden Paare einander gleich zu stellen.

So sicher das Pehtā und Mambūhā der Mandäer eine Parallele zum christlichen Abendmahl bildet, so gewiß ist es nicht etwa aus diesem letzteren entstanden. Viel eher wird die Sachlage diese sein, daß, wie das mandäische Pehtā und Mambūhā sehr wahrscheinlich eine historische Fortsetzung des babylonischen *pit pī* und *mis pī* darstellt, so andererseits auch das christliche Abendmahl durch historische Fäden irgendwelcher Art mit dem babylonischen *pit pī* und *mis pī* verknüpft ist, und daß daher, auf Grund dieser gemeinsamen babylonischen Quelle, sich die Ähnlichkeit zwischen dem mandäischen Pehtā und Mambūhā und dem christlichen Abendmahl erklärt. — Auch ein etwaiger Zusammenhang des Pehtā und Mambūhā der Mandäer mit den Darun's und dem Haoma der parsischen Religion, oder dem Gebrauch von Brot und Wasser in den Mithrasweihen, woran BRANDT a. a. O. S. 203 denkt, würde gleichzeitigen Zusammenhang mit dem Babylonischen durchaus nicht ausschließen. Denn es ist keineswegs sicher, daß der Parsismus bezw. der Mithraskult in diesem Punkte völlig original und nicht vielmehr seinerseits, wenigstens im Grunde, bereits von babylonischen Vorbildern beeinflußt ist[1].

Die vorstehende kleine Untersuchung über den vermutlichen Zusammenhang zwischen dem *pit pī* und *mis pī* der Babylonier und dem Pehtā und Mambūhā der Mandäer würde, falls sie sich bewährt, nur wieder als ein neues Glied in der langen Reihe der Instanzen zu gelten haben, die dafür sprechen, daß der Mandaismus, wie das ja von vornherein durch die Landschaft, in der er seine Wurzel hat, nahegelegt wird, in wesentlichen Stücken sich als eine spätere Form der älteren babylonischen Religion herausstellt.

[1] Vgl. zu Obigem auch meinen Artikel *Lebensbrot u. Lebenswasser im Babylonischen u. in der Bibel*, *Arch. f. Rel.-Wissensch.* II (1899), S. 165ff. und meine Bemerkungen in *KAT*[3] S. 525f.

On the Composite Character of the Babylonian Creation Story.

By

Morris Jastrow jr.

Assyriologists and Semitic scholars in general are under lasting obligations to Mr. L. W. KING of the British Museum for his two valuable publications (1) the collection of all the known fragments of what may be called the main or the "Babylon" version of the creation story of the Babylonians[1], followed by (2) the combination of the fragments into a running text, transliterated and translated into English, together with an introduction, textual and other notes, and a volume of supplemental Texts, containing further fragments and illustrative texts[2]. As against 25 fragments (reduced by "joins" to 21)[3] which form the basis of DELITZSCH's[4] and JENSEN's[5] treatment of the theme, KING was able to place at the disposal of scholars, 59 fragments or allowing for those that can be "joined" 49[6]. Thanks to this new material

1 *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets &c. in the British Museum* Part XIII, (London 1901) pl. 1—32. Pl. 33—38 contain fragments of other versions and pl. 39—41 the so called "Cuthean Legend of the Creation", for the correct interpretation of which see KING's note in p. 140 of vol. I of the work mentioned in the following note

2 *The Seven Tablets of Creation* (London 1902) 2 vols.

3 KING vol. I, p. xxx 4 *Das Babylonische Weltschöpfungsepos* (Leipzig 1896)

5 *Assyr.-Babyl. Mythen und Epen* vol. I (1900—1901), pp. 2—39

6 KING vol. I, p. xxxi

we are not only in a far better position to study this important literary production, but can press forward to a determination of at least some of the stages through which the tale must have passed before it assumed its present form. It may now be regarded as definitely settled that the production consisted of seven tablets of about the same length[1] and covering about 1000 lines. Of the entire poem about two thirds have now been completely recovered and, adding to this the parts of lines sufficiently well preserved to be understood, it may be said that three quarters of the poem are known. The most serious gaps are in the 5th and 6th tablets and because of these the part of the story which is perhaps of the greatest general interest—the work of creation proper—is, as yet, imperfectly grasped. Under the circumstances we must be grateful for the determination of the fact that the story contained an account of the creation of man[2].

Confining ourselves to the first tablet, the improved text which KING has been enabled to furnish has important bearings on the interpretation of the opening lines of this tablet, and indirectly supplies the definite proof of the composite character of the literary production. It is now clear that there are two conflicts embodied in the poem, one in which Ea is arrayed against Apsu[3], and the other in which Marduk is arrayed against Tiamat. The former is recounted in that part of the first tablet which begins with line 17, the second begins somewhere in the first tablet and, being the more important, is told in great detail. It constitutes, in fact, the main episode of the entire poem to which the work of Creation by Marduk is attached as a kind of corollary or appendix. Hitherto, only the Marduk-

---

[1] The longest is the 4th tablet consisting of 146 lines; the shortest the 3d of 138 lines — according to KING's calculation

[2] At the beginning of the 6th tablet. For varying interpretations of lines 7 to 10 as to the reason for the creation of man see BEZOLD, *Babylonisch-assyrische Texte* p. 18, WINCKLER, *Keilinschriftliches Textbuch z. Alten Test.* (2d ed.) p. 124, JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte d. Alten Orients*, p. 74, besides KING's translation vol. I, p. 87. I reserve for a future occasion the discussion of this passage

[3] As recognized by KING I, p. xxxvii seq. and lxvii who, however, furnishes an interpretation that is erroneous, because he does not see that the two conflicts form two versions of one and the same myth or story. SAYCE, on the other hand, in a recent article on *The Babylonian and Biblical accounts of Creation* (*American Journal of Theology*, January 1905, p. 4) recognizes that the one story is merely a variant of the other, and I am glad to find my view, independently reached some time ago, concurred in by him

Tiamat episode was recognized and, as a consequence, the interpretation of the opening lines was obscured. This Marduk-Tiamat episode need not detain us here beyond emphasizing the fact that, as now generally recognized by scholars, there are traces throughout the poem that Marduk has usurped the place of an older god who is none other than En-lil or Bel of Nippur of whom the story of the conflict with the monster Tiamat and her brood was originally told[1]. The entire description in the 4th tablet of the equipment of the god for the conflict — the four winds, lightning, the storm chariot[2], storm-weapons and the like — fits a storm-god such as Bel of Nippur[3] was and is totally incongruous in the case of a solar deity, like Marduk. The original application to the god of Nippur, once the head of the Babylonian pantheon, is also apparent in the retention of the term *be-lum*[4] to describe the god and, apart from abundant other evidence, the express declaration at the close of the poem[5]

be-el[6] *mātāti šum-šu it-ta-bi a-bi Bel*[7]

"Lord of lands, father Bel called his name"

points unmistakably to the transfer of the episode to Marduk. "Lord of lands" or "king of lands" is the common title given to Bel of Nippur in votive and historical inscriptions[8] as well as in hymns and prayers[9] and taken in connection with ideas associated by the Babylonians with the "Name" as the essence, the transfer of the the name involved the abdication by Bel in favor of Marduk. Nor need we stop to consider here the political and other factors which led to Marduk's usurping the place at the head of the pantheon once held by the god of Nippur, beyond recalling that the establishment of Babylon as the capital of his kingdom by Hammurabi, necessarily, forced the priests of Marduk to ascribe to the chief god

---

1 It is sufficient to refer to the author's *Religion Babyloniens und Assyriens* I, p. 112 seq., and 137 seq., and ZIMMERN's *Keilinschriften und das Alte Testament* pp. 356, 373 and 491 for the general transfer of Bel's rule to Marduk after the days of Hammurabi

2 Tablet IV, 50 (*išu*) *narkabta u-mu* where *ūmu* "storm" must be taken as the name of the chariot

3 So also HOMMEL, *Geogr. und Geschichte d. Alt. Orients* (2 ed.) p. 350 note 4 who, however, appears to have overlooked the fact that already in 1898 in my *Religion of Babylonia and Assyria* p. 440, I made the suggestion referred to

4 IV, 65 5 VII, 110 6 Variant (an) En = Bel 7 En-lil

8 *šar mātāti* RADAU, *Early Babylonian History* pp. 45, 97, 123, 125, 131 &c. &c.

9 E. g. KING, *Babylonian Magic* nr. 19, obv. 7

of Babylon the mightiest of all deeds — the conflict of Tiamat — since only the hero of that conflict could be recognized as the creator of the universe. The hymns to Marduk bear out the view that the deliberate attempt was made by the god's devotees to have him take the place of Bel, for quite a number of such hymns betray distinct traces of having been originally composed in honor of Bel of Nippur[1].

Even before the publication of the new material by KING, we were thus in a position to say that the Marduk-Tiamat episode represented the version of an ancient creation myth that took shape under the influence of the priests of Babylon after the days of Hammurabi, and that it rested on an earlier version which we may call the "Nippur" version in which the conquest of Tiamat and, following upon this, the creation of the universe was ascribed to En-lil or Bel of Nippur[2].

Besides the "Nippur" and the "Babylon" versions of the conquest of the primeval monster of the deep, it can now be shown that there existed a third version in which the hero was the god Ea, and since the centre of Ea's worship was Eridu, we may call this version the "Eridu" version[3]. That Ea was regarded as a "creator" could indeed be concluded from the role in which he appears in the votive, historical and religious literature of Babylonia and Assyria as the god of mankind *par excellence*[4], and indeed he is expressly called not only the "creator of mankind"[5] but the "creator of everything"[6]. The incantation texts as well as the hymns to Marduk[7] furthermore show that precisely as the role of Bel was transferred to Marduk by the priests of Babylon, so these priests adapted the incantation series that had come down from ancient days to the cult of Marduk, while in the hymns likewise the attributes and prerogatives of Ea were

[1] See the author's *Religion Babyloniens und Assyriens* I, p. 495 seq. 503 seq. etc.

[2] A full exposition of this subject will be given in Chap. XXI of the writer's *Religion Babyloniens und Assyriens*

[3] I am inclined to regard the so-called second account of the Creation story (*Cuneiform Texts* XIII, 35—37) as, originally, an "Eridu" version

[4] JASTROW, *Religion &c.* I, p. 128 seq.

[5] E. g. BELSER, *Beiträge z. Assyr.* II, p. 167, Col. III, 11

[6] E. g. HILPRECHT, *Old Babyl. Inscriptions* I, 1, 31, 17

[7] JASTROW, *Religion &c.* I, pp. 295, 318, 329 etc. for examples of transferred incantation texts and pp. 497—498 for transferred Ea hymns

transferred to Marduk with this difference, however, that whereas Marduk is made to replace Bel, he does not set Ea aside but is always regarded as Ea's son. To assume because of this association of Marduk with Ea that Marduk belongs to Eridu as JEREMIAS[1] proposes is hardly justified. Eridu, so far as we know, was never a political centre. At all events it was not a political rival to Babylon, as Nippur was. When Babylon became the capital of the united states of the Euphrates Valley, it set Nippur aside and, corresponding to this, Bel was replaced by Marduk. This violent procedure was not necessary in the regulation of the relationship of Marduk to Ea. The recognition of the religious superiority of Eridu involved no danger to the dignity of Marduk and, hence, father Ea is invariably represented as joyfully ceding to his son Marduk his own power and as rejoicing in the higher distinction enjoyed by his son with the pride that a father naturally takes in the achievements of his offspring[2]. So, immediately after Bel transfers his name to Marduk, we are told[3]

iš-me-ma E-a ka-bit-ta-šu i-te-en-gu[4]
ma-a ša abē-šu u-šar-ri-ḫu zik-ru-u-šu[5]
šu-u ki-ma ia-a-ti-ma E-a lu-u šum-šu
Ea heard and his liver was glad
"Inasmuch as his (i. e. Marduk's) fathers have
made his name (i. e. his fame) great
So let his name be Ea even as mine",

and in order to make clear what this transfer of the name involved, it is added that Marduk is to control the decrees of Ea and to assume charge of all of his commands. While this utterance of Ea does not necessarily point to the existence of an "Eridu" version of a conflict with a monster, still, following directly upon the speech of Bel which is intelligible only on the assumption of such a version, analogy would favor the conclusion here suggested. Fortunately, we have also direct evidence in the poem for the existence of this "Eridu" version and we are now prepared to turn to this evidence[6].

---

[1] *Das alte Testament im Lichte des Alten Orients* p. 30 seq. Marduk's relationship to Eridu is always of an *indirect* character through Ea. This relationship points to close associations between Eridu and Babylon, but not to Marduk's origin from Eridu. It s inconceivable that the chief god of the city of Babylon should have had his cult originally elsewhere [2] So in the incantation texts as quoted in note 7 of p. 972
[3] VII, 118—120 (ed. KING) [4] Variant *i-ta-an-gi* [5] Variant *zi-kir-šu*
[6] I am also inclined to see in CRAIG, *Assyr. and Babyl. Religious Texts* I pl. 29,

Returning to the first tablet, enough remains of the conflict in which Ea is involved to make the nature and general course of that conflict quite clear. With line 17 begins a description of a god spoken of as "abounding in wisdom", "exceedingly strong" and "without a rival" who is called Nu-dim-mud. I agree with KING[1], JENSEN, JEREMIAS and WINCKLER that this designation can only mean Ea. The subsequent course of the narrative establishes this beyond doubt, and in view of the new material furnished by KING, it is likely that DELITZSCH would now be ready to withdraw his former opinion in favor of identifying Nu-dim-mud with Bel[2]. Proceeding, we encounter three distinct personages who are in evident opposition to the gods, namely Apsu, Mummu and Tiamat. Of these, again, Apsu and Mummu are in close relationship, Mummu being called the "messenger"[3] of Apsu while Tiamat is an outsider to whom Apsu and Mummu go for advice. From line 31 which reads

a-ma-ti im-tal-li-ku aš-šum ilāni [*marēšun*]

they took counsel with reference to the gods [their sons]

the general situation becomes clear. Without going into the question of the real significance of the myth which lies beyond the purpose of of this paper, it is evident that the gods have rebelled against the authority of Apsu and Mummu and that the latter, feeling that something must be done, go to Tiamat for help. Tiamat is enraged, utters a curse and advises the destruction of the gods. Mummu joins in with this advice. The text now becomes very defective, but, fortunately, the outcome of the conflict that ensues is preserved. The god Ea — called upon by the gods to fight their cause—proceeds against Apsu and Mummu and is victorious. Apsu is destroyed[4] and Mummu captured[5]. The question whether Tiamat took part in the conflict against Ea can, unfortunately, not be definitely answered. The indications are against the supposition, for immediately after the over-

---

lines 18—20 a trace of the "Eridu" version with Ea's rule transferred to Marduk. See JASTROW, *Religion &c.* I, p. 514

[1] Vol. I, p. XXXIV l. c.

[2] *Weltschöpfungsepos* p. 99. Strangely enough ZIMMERN, *Keilinschriften u. d. A. T.* p. 493 still clings to the notion that Nudimmud is Enlil-Bel. The passage Tablet IV, 142 by itself is conclusive for the equation Nudimmud = Ea, quite apart from the evidence of the syllabaries, which outweighs the one passage in favor of Bel quoted by DELITZSCH

[3] *šukkallu* lines 30 and 31 [4] *har-ba* . . . (line 97) [5] Line 98

throw of Apsu and Mummu a speaker is introduced who recounts to Tiamat the fate of Apsu and of Mummu, and who stirs up Tiamat to a more active form of opposition to the gods. The way is thus prepared for the second and main episode—the conflict of the gods against Tiamat, out of which Marduk—or originally Bel—emerges as victor. The reference at the beginning of the 2d tablet[1] that Tiamat planned to avenge Apsu, speaks against the supposition that Tiamat took part in the Ea-Apsu conflict, but granting even that Tiamat was actually introduced in the present form of the poem as a participant in the conflict with Ea, it may, safely, be assumed that such a touch was due to the later compilers who endeavored to combine two episodes which originally were quite distinct. The triumph of Ea over Apsu and Mummu could only have been related with a view of celebrating the glory and power of the god Eridu and it is inconceivable that in the original "Eridu" version of the conflict of the gods with the monsters, Ea should have been represented as unable to dispatch Tiamat. With Tiamat engaged in the conflict and surviving the attack of Ea, nothing indeed would have been gained by the destruction of Apsu and the capture of Mummu. The real conflict was still to come. The more obvious supposition is that in the "Eridu" version there was no such figure as Tiamat or, in other words, we have in the first tablet of our poem an attempt to dovetail two versions of one and the same myth into one another. In other tablets of the story there are further traces of this dovetailing of two versions of the conflict of the gods against the monsters, one originating at Eridu in which the chief participants are Ea and Apsu, the other reverting to Nippur in which the chief participants are Bel and Tiamat. The further conclusion that Apsu and Tiamat thus turn out to be "doublets" is borne out by the meaning attached to these terms. They both signify the "watery deep" — *apsū* becoming the term for the waters on which the earth rests and which surround it on all sides, while Tiamat is identical with *tāmtu* or *tāmtim*[2] — the common term for

[1] II, 3

[2] That the Babylonians regarded *Tiamat* as identical with *tāmtim* may be seen from the variants *ta-a-ma-ti* (I, 32. 33 III 77) *tam-tam-ma* (III, 59) and *tam-tim* (IV, 41) which occur in the poem. Similarly, in literary references to the episode, the form *tam-tim* (with *ilu* e. g. KING I p. 211) is likewise found, as well at *tam-tu* (ib. p. 116 line 6). Note also the expressions 'upper' and 'lower' Tiamat for the "heavenly" and lower ocean (KING I p. 197 and Introduction p. lxxxiii). I regard

the largest body of water — the sea. As to the figure of Mummu, as the messenger of Apsu, he plays a part that reminds one of Kingu who is appointed by Tiamat to lead her army of monsters against Marduk — her "messenger" charged with the execution of her decrees. The further discussion as to the meaning of the name Mummu would carry us too far, but the suggestion may at least be thrown out that Mummu is again a synonym of Apsu and Tiamat and represents the personification of the watery deep that arose in a fourth centre[1]. The combination of Apsu and Mummu would thus be the work of the priests of Eridu who, while taking up in their version the traditions associated with Mummu, assigned to the latter the subordinate role of messenger. Be this as it may be, Mummu while introduced into the "Eridu" version as a secondary figure merely, must have in some tradition played a more distinctive role, and this view is not only borne out by the express declaration that Mummu gives counsel to Apsu (I, 47—48)

[i]-pu-ul-ma (ilu) Mu-um-mu Apsu i-ma-al-[li-ku]
. . la ma-gi-ru mi-lik Mu-[um-mu]
Mummu answered and counselled Apsu
. . . . . unfavorable was the counsel of Mummu,

but from the subsequent development that the word underwent. In view of this, it seems clear that in the opening lines of the first Tablet we must recognize three distinct personages, — Apsu, Mummu and Tiamat, and not as has generally been done here before — only two, Apsu and Tiamat.[2] In these opening lines I see the further evidence

Tiamat as an artificial form, introduced to distinguish the personified waters from the term "sea" or "deep"

[1] The suggestion that Mummu = Kingu I find also in JEREMIAS, *Altes Testament &c.* p. 52 note 3, though I do not see on what grounds he assumes that Mummu in conjunction with Tiamat produces the universe. That Mummu is a synonym for the "deep" follows from its application as a title of Ea (*Mummu bān kalā* DELITZSCH, *Beitr. z. Assyr.* II, p. 261) just as *Apsu* is brought into close connection with Ea as the element in his control. Note also that Marduk (the son of Ea) is called *apil mu-um-me* (CRAIG, *Assyr. and Babyl. Religious Texts* I pl. 31, 23). It follows therefore that *Mummu bān [kala(2)]* which appears as one of the 50 names of Marduk (Tablet VII, KING I p. 102) is originally a designation of Ea. HAUPT and SCHRADER may be right in regarding *Mummu* as a variant form of *mami* (SCHRADER, *Keilinschriften u. d. A. T.*, 2d ed., p. 6). RADAU, *Bel the Christ of Ancient Times* p. 76 seq. correctly renders Mummu as "ocean", though I cannot follow him in his further speculations about Mummu

[2] So among recent commentators HALÉVY, *Revue Sémitique* I p. 110 and

of the endeavor on the part of the Marduk priests to combine the two stories — the Ea-Apsu episode or "Eridu" version of the conflict of the gods with the monsters, and the Bel-Tiamat story or "Nippur" version of the same myth. My proposition then is to translate the opening lines as follows:—

When above heaven was not named
Below the dry land[1] was not called by name
Apsu the original[2], their[3] begetter
Mummu [and][4] Tiamat, the mother of all of them[5]
Their waters[6] were mingled together
No field was marked off, no marsh appeared
When none of the Gods had emerged[7]

196 (*l'abîme Tiamat*), DELITZSCH, *Weltschöpfungsepos* p. 92 (*das Getose Tiamat*), JENSEN, *Mythen und Epen* I p. 3 (*die Urform Tiamat*), KING, *Seven Tablets &c.* I p. 3 (*chaos Tiamat*), RADAU, *Bel the Christ of Ancient Times* p. 75. ZIMMERN too (*Keilinschriften u. d. A. T.* p. 492) regards *Mummu* as an epithet of Tiamat, while BEZOLD, *Babylonisch-assyrische Texte* I p. 3 appears to leave the question open. JEREMIAS (*Altes Testament &c.* p. 52) recognizes Mummu and Tiamat as two distinct personages, but curiously enough refuses that distinction to Apsu. WINCKLER (*Keilinschriftliches Textbuch z. Alten Testament*, 2d ed., p. 102) is the only one who distinctly recongnizes three personages, though he obscures the point by translating the three names as 'Ocean', 'Chaos' and 'Urflut'. The translations, however, prove the synonymity of the three terms. It is but proper to add that I reached my conclusion as to the proper interpretation of the opening lines before WINCKLER's book reached me

1 Text *am-ma-tum* used with evident avoidance of the common term *irṣitum*: the "cultivated" earth. Similarly, in the Hebrew version we have *ēreṣ* and *yabbāšā*, tho' in the opening verse of Genesis the former is used

2 *riš-tu-u* literally "first". This epithet is added to Apsu in order to distinguish the Apsu used here from the ordinary use of the term as the "deep"—as found for example in this poem Tablet IV, 142—143, and over which, according to Babylonian ideas, Ea presides as *šar apsi*—a very common designation of the god. The personified "deep" is therefore literally the "first" Apsu, and it is interesting to note, how in the literary reduction of ancient myths the endeavor was made to avoid confusion and inconsistency

3 *zarušun* i. e. of the gods. Cf. I, 29 where Apsu is called *za-ri ilāni* "begetter of the gods"

4 The omission of the conjunction is no objection against separating Mummu from Tiamat, since there is no conjunction either between Apsu and Tiamat

5 Here likewise the gods are meant. Cf. II, 2 where the gods are expressly called the offspring of Tiamat and I, 11 where Ea speaks of Tiamat as "our mother" (*a-lit-ta-a-ni* corresponding to the use of *mullidat* in our passage)

6 I. e. the waters of all three—Apsu, Mummu and Tiamat. The line thus reveals the identity of the three terms

7 *šu-pu-u*—a term used with intent because of its am ambiguity

No name called, no fate decided[1]
Then the gods were created in the midst of [heaven(?)].

Then follow the genealogy of the gods in three divisions (1) Laḫmu and Laḫamu (2) Anšar and Kišar (3) Anu the son of Anšar and Kišar. With Anu we would expect Antum to be associated, but at this point the tablet becomes defective.

Coming back to the trio Apsu, Mummu and Tiamat, it will be observed that Mummu is introduced without any descriptive epithet whereas Apsu is designated as the 'begetter', and Tiamat as the "birthgiving"[2]. One might be tempted to conclude that Mummu is the offspring of Apsu and Tiamat and this view has been adopted by JENSEN[3] and JEREMIAS[4] on the basis of a conjectural restoration and in view of the express statement of Damascius that the Babylonians conceived of Apason (i. e. Apsu) and Tauthe (i. e. Tiamat) as husband and wife who gave birth to Moumis (i. e. Mummu) the "intelligible" universe[5]. The conjectural restoration, however, turns out to be unwarranted, and although from Damascius we are justified in concluding that there existed among the Babylonians a version in which Mummu was regarded as the offspring of Apsu and Tiamat, in the one we have this is not the case. Mummu is portrayed as the "messenger"[6] of Apsu, but this is merely a makeshift of the compiler who endeavored to find a place for Mummu by the side of Apsu. In reality, he is a "doublet" of Apsu just as Tiamat is, and the opening lines of our version are therefore to be interpreted as an attempt to bring the three independent beings—Apsu, Mummu and Tiamat—all symbolizing the primeval watery deep together. The original synonymity of the three appears in the line where it is said that "their waters were mingled together" which shows (1)

1 The gods are decreers of fate—according to Babylonian theology

2 *mu-al-li-da-at* with variant *mu-um-ma-al-li-da-at*

3 JENSEN (*Mythen und Epen* I p. 4 and 303) attempts a conjectural restoration of l. 17 *Apsu abišu*, which however (see KING I p. 8) turns out to be incorrect. This fact is overlooked by JEREMIAS, *Altes Testament* p. 52 note 3

4 See the passage in KING, *Seven Tablets of Creation* I p. xxxiii, WINCKLER *Keilinschriftl. Textbuch* p. 102 or ZIMMERN's *Keilinschriften u. d. A. T.* p. 490

5 In calling Mummu νοητος κοσμος, Damascius follows a tradition which assumed the identification of Mummu with Ea the god of wisdom and intelligence

6 WINCKLER renders *sukkallu* as "Gehilfe" (*Keilinschriftl. Textbuch* p. 63). It is of course possible that the *sukkallu* is by implication the son, but in that case we should expect the statement to be expressly made

that all three were conceived of as water and (2) that the three together constitute a single conception. Again, the passage above referred to where Apsu and Mummu go to Tiamat for advice is the work of the redactor and represents the rather ingenious manner in which the two versions—the Eridu and Nippur versions were combined. The advice of Tiamat plays no part in the story itself and merely paves the way for the subsequent tale of the conflict between Bel and Tiamat. This was done by making Tiamat sympathize with Apsu and Mummu and urging the latter on to the contest of strength with Ea. The hand of this compiler is to be seen again in the account[1] which the "bright god"—presumably Kingu[2]—gives to Tiamat of the defeat of Apsu and Mummu, and, again, at the beginning of the 2[d] tablet where as a motive for Tiamat's hostility to the gods, her desire to avenge the death of Apsu is given[3] and where Ea[4] is introduced as recounting before Anšar his father and the head of the pantheon, the preparations that Tiamat has made for the coming conflict. From this point of view we can also understand the scene where Anšar sends out in turn Ea and Anu to fight Tiamat, who, however, turn back in dismay[5]. In this way the compiler seeks to account for the fact why it was left for Bel-Marduk to dispatch the monster. In Anšar's speech to Nudimmud or Ea direct reference is made to the latter's victory over Apsu and Mummu (II, 55)[6]. In this way by harking back to the Ea-Apsu episode and by introducing Tiamat as an adviser and then as avenger, the two originally distinct versions were skillfully combined. A further proof for the thesis here maintained that the Ea-Apsu episode forms an independent "doublet" of the Bel-Tiamat story is to be seen in the parallel between the destruction of Apsu and the capture of Mummu on the one hand, and the destruction of Tiamat and the capture[7] of her army of monsters on the other—her associates in the conflict with Bel, just as Mummu is accompanied by Apsu.

---

[1] I, 92—104 [2] See KING's instructive note Vol. I p. 14 [3] II, 3

[4] Ll. 4—10. It will be recalled that in the Deluge episode, Ea likewise appears as the revealer of the intention of the gods to Ut-napištim (*Gilgameš Epic* XI, 19—32)

II, 49—58; 72—82, cf. Tablet III, 53—54

[6] Mummu is restored in this line by KING (I, p. 28) but with great probability

[7] IV, 73—111. Note especially (line 111) *e-sir-šu-nu-ti* "he captured them"

To sum up, then, the conflicts in the present "Babylon" version of the account of creation are two independent tales—two versions of one and the same episode, (1) one representing the "Eridu" version of the conflict between gods and the monsters of the deep for supremacy, the triumph of the gods being viewed as the establishment of order in the universe in the place of chaos, and in which the main contestants are Ea and Apsu, (2) the other the "Nippur" version of the same myth in which the main contestants are Bel and Tiamat. Had we the former in a fuller form, we would probably find associated with Apsu, other monsters besides Mummu, but the attachment of Mummu is in all likelihood to be taken as an evidence of the composite character which the "Eridu" version in the course of time assumed, Mummu being in reality a "doublet" again of Apsu and representing the name given to the chief opponent of the gods in still another version of which no further trace has as yet been found. Similarly, the association of Kingu with Bel is an indication of the composite character of the Tiamat or Nippur version, and we may expect to come across more definite references to the existence of yet a fourth version in which Kingu plays the chief part[1]. If in Greek writers we find two such different versions of the Babylonian creation story as that taken from Berosus by Alexander Polyhistor[2] and the one furnished by Damascius[3], there is surely no reason why there should not have been five or even more versions in existence that have been more or less skillfully combined. Indeed, as already suggested, the account of Damascius points to the existence of a version in which the three figures Apsu, Tiamat and Mummu have been combined into a trio representing father, mother and son. That Tiamat, however, is an independent conception and is not necessarily bound up with Apsu or Mummu is conclusively shown by another version of the Bel-Tiamat episode which has long been known[4] and

[1] I am of the opinion that the name *Ummuḫubur* which appears four times as a synonym or designation of Tiamat (I, 113; II, 19; III, 23 and 81) is the name of the monster symbolizing 'chaos' that belongs to a fifth version. Apsu, Mummu, Tiamat, Kingu and Ummuḫubur are thus synonyms, belonging, each, to a separate version and combined in our poem

[2] See the text and translation in WINCKLER's *Keilinschriftl. Textbuch &c.* p. 100–101 and ZIMMERN's *Keilinschriften u. d. A. T.* p. 488—489 from Eusebius' *Chronicon* ed. SCHOENE I, 14—18 [3] See p. 978, note 4

[4] First published by DELITZSCH, *Assyrisches Wörterbuch* p. 390—91 and in improved form *Cuneiform Texts* XIII pl. 33—34

in which Bel and Tiamat are the only contestants; and it is interesting to note that in this version, it is the moon-god and not as in the Babylonian version Anšar who calls upon Bel[1] to slay the dragon.

It would, of course, be idle to speculate in what centre the version arose which made Mummu the representative of the powers hostile to the gods, or who the god was that prevailed over Mummu, but attention may, in conclusion, be once more directed to the account of the sending forth of Bel-Marduk against Tiamat, and where in order to emphasize the courage and greatness of Bel it is related how Anšar first called upon two other gods, who however turned back in terror. These gods are Nudimmud or Ea and Anu[2]. In the introduction of these two gods, we may again see, as suggested, the work of the compilers anxious to bring in the traditions that arose in other places of gods who fought the monsters. For the mention of Ea, the "Eridu" version forms the background, and by analogy we may be permitted to conclude that a version existed in which Anu was the conquering hero. This conclusion is confirmed by a text recently found in Babylon[3] where a creation story is cited which begins "when Anu created the heavens". If it be true as SAYCE believes[4] and for which there is some evidence, that Erech was the original seat of Anu worship, we would be justified in attributing this version to the priests of Erech, and we would thus have a place to which Mummu could be assigned[5]. Without, however, pressing this point, enough has been brought forward, I believe, to substantiate the three main theses of this paper (1) that we have distinct traces in the main version of the Babylonian Creation story of two distinct and earlier forms of the main episode of the poem, one originating in Eridu, the other in Nippur, and (2) that Apsu, Tiamat and Mummu are merely so many names for one and the same conception, each

1 Lines 17—22. See KING I p. 118 2 See p. 979, note 5

3 WEISSBACH, *Babylonische Miscellen* Nr. XII, obv. 23. The text prescribes the recitation of the "Anu" version of creation as part of the ritual for the dedication of a rebuilt temple

4 *Religion of Ancient Egypt and Babylonia* (*Gifford Lectures*) p. 308

5 It may be noted also that Anu is introduced in the first Tablet of our poem (l. 85) after Ea's victory over Apsu and Mummu. The passage is too defective to warrant further speculation, but the question suggests itself whether there was not introduced here an account of some mighty deed of Anu—his triumph over some monster

belonging to some centre in which the myth was recounted, and (3) that in the "Babylon" version, the "Eridu" and "Nippur" versions have been combined and the attempt made to assign a place to each one of the three monsters and to each of the three gods—Ea, Anu and Bel—involved. Ea and Anu are made to yield their prerogatives to Bel, just as Bel, in turn, hands over his authority to Marduk, in accord with the general spirit of the "Babylon" version which represents all the gods uniting to glorify and to do honor to the god who advances to the head of the pantheon after the days when Babylon had become the political and religious centre of the Euphrates Valley[1].

[1] The view here maintained of the composite character of the literary production does not of course affect the interpretation of the underlying myth. That the conflict between the gods and the monsters is to be regarded as "astral" in its character is of course clear, but, on the other hand, it also symbolizes the conflict of the seasons as manifested in nature, and the question is—which comes first the "astral" or "nature" myth. In the present tendency among Assyriologists—following the lead of WINCKLER, STUCKEN and ALFRED JEREMIAS to project all myths and legends on the heavens—as KUGLER, *Die Sternenfahrt des Gilgamesch* (*Stimmen aus Maria-Laach* 1904, 4) has recently proposed for the Gilgameš epic—this question seems to have been overlooked. My own view is that the "astral" mythology of the Babylonians represents the more or less artificial system devised by the theologians, and is therefore later than the popular process of religious speculation which is primarily concerned with things and occurrences on earth

Der babylonische Sintflutheld und sein Schiff in der israelitischen Gilgamesch-Sage[1].

Von

P. Jensen.

Nur in der Jesus-*Gilgamesch*- und der Jonas-*Gilgamesch*-Sage wird das Schiff des Xisuthros, des babylonischen Sintflutheldeu, noch durch ein Schiff, der Sintflutheld noch durch einen darin fahrenden Mann, der Sintflutsturm noch durch einen Seesturm repräsentiert: Jesus, der das für ihn bereitgehaltene Boot[2] besteigt, darin mit seinen Jüngern einen Seesturm erlebt, den See durch sein Wort beruhigt und darnach an dessen südöstlichem oder östlichem Ufer landet[3], ist ohne jede Frage so gut ein Xisuthros in der Sintflutepisode[4], wie Jonas, der vor Jahwe flieht und einen Seesturm erlebt[5]. Und Jonas flieht vor Jahwe auf's Meer, weil der babylonische Xisuthros sich vor dem Ländergotte *Bēl* auf's Wasser flüchtet. Und nachdem sich das Meer nach dem Seesturm beruhigt hat, opfern die Leute im Schiffe wohl, weil Xisuthros Opfer darbringt, nachdem der Sintflutsturm sich beruhigt hat[6]. Jesus schläft, so gut wie Jonas, im Schiff[7], auch während der Sturmwind rast und die See hochgeht; Jonas im innersten Teil, Jesus nach Markus (4, 38) im Hinterteil des

---

[1] Im folgenden wird durchweg eine Kenntnis von Band I meines Werkes *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* vorausgesetzt

[2] Markus 3, 9 [3] Markus 4, 36 ff. und Parallelstellen

[4] S. in dem oben genannten Buche das Kapitel: Jesus, Johannes und Lazarus

[5] Jonas 1 [6] S. in dem oben genannten Buche das Kapitel: Jonas

[7] Markus 4, 38 und Parallelstellen; Jonas 1, 5

Schiffs, gerade im Hinterteil aber vielleicht nur infolge eines Mißverständnisses[1]. Ob Xisuthros ebensowenig durch das Unwetter gestört wurde, steht dahin. Doch läßt es sich vermuten. Denn sein Schiff war so lang und so breit[2], daß ihm der Wogengang kaum viel anhaben konnte und es vor Schwankungen einigermaßen geschützt war. Und dafür, daß die Disharmonien der entfesselten Elemente ihn nicht zu stören brauchten, war genügend gesorgt: Denn 6 Dächer oder Decken schützten nach oben und 7+9 Wände nach den Seiten hin[3]. Befand sich daher Xisuthros, wie man annehmen darf, mit seiner Familie im innersten Teil seines Schiffs, ebenso wie Jonas, und ursprünglich vielleicht auch Jesus, so wird er vom Sturm und vom Meer wohl wenig vernommen haben.

Jesus und Jonas sind ein Xisuthros und ein *Gilgamesch* zugleich; in Übereinstimmung mit den zahlreichen übrigen *Gilgamesch*-Sagen Israel's[4]. Und andererseits ist mit Jesus-*Gilgamesch* und Jonas-*Gilgamesch* im Prinzip alles verknüpft, was ihre Sagen vom Xisuthros der Sintflut gerettet haben[5]; dies aber nicht in Übereinstimmung mit allen jenen Sagen. Vielmehr hat sich in einer langen Reihe von ihnen dieser Xisuthros nicht nur in der Verbindung mit dem *Gilgamesch*, sondern außerdem noch als eine selbständige, von ihm verschiedene Persönlichkeit, oder doch als irgendetwas von ihm Verschiedenes erhalten: Josua I ist ein *Gilgamesch*-Xisuthros[6]; aber der Vater der Rahab, der allein mit seiner Familie der Katastrophe von Jericho, einem Reflex der Sintflutkatastrophe, entrinnt[7], ist ein Xisuthros schlechthin. Die zwei Männer, die vorher bei seiner Tochter eingekehrt sind[8], führen ihn aus Jericho heraus[9], als einen Xisuthros, der seine dem Untergang geweihte Stadt verläßt[10].

Eine ähnliche und parallele Szene spielt sich in Sodom ab: Die zwei Engel führen Lot mit seiner Frau und seinen zwei Töchtern aus ihrer dem Untergange geweihten Stadt Sodom heraus[11], und zwar

[1] Falls nämlich πρύμνη bei Markus im letzten Grunde einem hebr. ירכתי הספינה entspricht, d. h. es wiedergibt. Denn ירכתי bezeichnet ja an sich das hinten Liegende, weiter aber auch das Innere und Innerste; so in der Jonas-Geschichte

[2] S. *Keilinschriftl. Bibliothek* VI, 1, p. 487 [3] S. l. c. p. 488

[4] S. a. o. auf S. 983 a. O. p. 153 usw.

[5] Zum Untergang der sündigen Menschheit und zur Sintflutbergepisode in der Jesus-Sage s. a. a. O. das Kapitel: Jesus, Johannes und Lazarus

[6] S. a. a. O. p. 159ff. [7] Josua 6 [8] Josua 2 [9] Josua 6

[10] S. a. a. O. p. 160ff., 172, 301 f. [11] Genesis 19

Lot als einen Xisuthros schlechthin; und als ein Xisuthros schlechthin flieht dann Lot auf einen Berg als den Sintflutberg[1]. Aber die Hauptfigur seiner Sage, Abraham, stellt Xisuthros und *Gilgamesch* dar[2].

Was Lot in dieser Sage ist, nämlich nur ein Xisuthros, das ist der alte Mann in Gibea in der Sage von dem Leviten im Gebirge Ephraim, der alte Mann, bei dem die zwei Männer, der Levit und sein Diener, einkehren[3]. In dieser Sage wird aber Xisuthros auch durch deren *Gilgamesch*, den Leviten, dargestellt[4].

Ein Xisuthros schlechthin, neben einem *Gilgamesch*-Xisuthros, nämlich Elisa, ist ebenso ein Benhadad, insofern er allein der Katastrophe von Aphek entgeht und dann begnadigt wird[5].

Und endlich ist Daniel nichts wie ein Xisuthros[6]. Aber unmittelbar an die Sage von ihm schließt sich als deren Fortsetzung die von Josua III an, der ursprünglich ein Xisuthros und ein *Gilgamesch* war[7]. Daniel-Xisuthros „ist" nach einer Tradition[8] bis zum ersten Jahre des Cyrus; und in diesem ersten Jahre des Cyrus führt Josua III mit seinen Genossen die Juden aus Babylonien heraus und nach Palästina hinein[9], als ein Xisuthros, der in seinem Schiff mit seinen Angehörigen aus Babylonien fortgetrieben wird und auf dem Sintflutberge landet.

Damit ist die Reihe der selbständigen Xisuthros-Gestalten innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage aufgezählt, soweit sie Menschen sind. Außerdem aber verbirgt sich in diesen Sagen der Babylonier Xisuthros allein noch unter drei anderen Gestalten.

Laban jagt dem ihm entflohenen Jakob, einem *Gilgamesch*-Xisuthros, nach. Auf dem Gebirge Gilead holt er ihn ein, und da Gott ihm geboten hat, mit Jakob kein unfreundliches Wort zu reden, so endet die Episode schiedlich friedlich mit einem Opfer und einem Opfermahl, womit ein Friedensvertrag besiegelt wird[10]. Von den zwei Männern, die da oben auf dem Berge den Bund miteinander schließen, ist, wie wir erkannt haben[11], der eine, Laban, der Gott *Bēl*, der Feind der sündigen Menschheit, der auf den Sintflutberg kommt, auf dem Xisuthros gelandet ist, der von dem Gotte *Ea* zur Milde ermahnt wird und sich dann mit Xisuthros versöhnt; und der andere, Jakob, dieser Xisuthros, der, aus dem Bereiche des Länderherrn *Bēl* entflohen,

[1] S. a. a. O. p. 301 f., 304 ff. [2] S. a. a. O. p. 286 ff. [3] Richter 19. S. a. a. O. p. 364 f. [4] S. a. a. O. p. 361 ff., 379 ff. [5] 1 Kön. 20. — S. a. a. O. p. 598 f. [6] S. a. a. O. p. 196 ff. [7] S. a. a. O. p. 189 ff. [8] Daniel 1, 21 [9] Esra 1 [10] Genesis 31 [11] S. a. a. O. p. 241 ff.

auf den Sintflutberg gelangt und auf dem Turm des Berges den Göttern sein Opfer darbringt.

Laban jagt zornentbrannt hinter Jakob her, weil dieser selbst ihm mit seiner Familie entflohen ist. Aber schwerer noch empfindet er es, daß ihm sein Hausgötze gestohlen ist. Rahel hat ihn mitgenommen. Nun aber sitzt sie in ihrem Zelte in ihrer Kamelsänfte auf ihm, und lügt dem Laban, der auf der Suche nach dem Hausgötzen in ihr Zelt hineingelangt ist, vor, daß sie unwohl sei; und so wird der Diebstahl nicht entdeckt, und der Hausgötze dem Laban nicht ausgeliefert[1].

Was ist das? Die Keilinschriften berichten so wenig, wie Berosus, in der babylonischen Sintflutgeschichte von einem gestohlenen Götzenbilde. Aber die Keilinschriften erzählen etwas anderes, das sich auf dem Sintflutberge ereignet, und das der eben geschilderten Szene auf dem Gebirge Gilead sehr ähnlich sieht: Als *Bēlit*, die Herrin der Götter, vor *Bēl* — welchem Laban entsprechen soll (o. p. 985) — auf den Sintflutberg gelangt, da erklärt sie, *Bēl* solle nicht an das Opfer hinantreten, an das Opfer, das Xisuthros darbringt, und bei dem er sich also in diesem Augenblicke befindet. Darnach kommt *Bēl* heran und geht in das Schiffshaus hinein, in dem sich jetzt Xisuthros befindet und also wohl vor *Bēl* versteckt hat, und macht ihn nun zu einem Gotte.

Da haben wir's: Weil die Herrin der Götter *Bēl* vom Opfer des nachher vergöttlichten Xisuthros fernhalten will, darum will Rahel Laban-*Bēl* von dem Götzen fernhalten. Also spielt Rahel auf dem Sintflutberge in Gilead die Rolle der Götterherrin; und also ist der von ihr versteckte Götze ein Repräsentant des vergöttlichten Xisuthros, des Ahnherrn der Menschheit, während der Erzvater Jakob ein Xisuthros und ein *Gilgamesch* ist. Und diesen Götzen hält man wohl für ein Ahnenbild[2]. Der Götze ist also vermutlich ein Repräsentant des Xisuthros auf dem Sintflutberge, weil dieser der Ahnherr der Menschheit ist, gewiß aber auch, weil dieser auf dem Sintflutberge vergöttlicht wird[3].

Warum ist aber Rahel-*Bēlit* unwohl? Warum setzt sie sich auf den Götzen? Eine törichte Frage. Doch natürlich, weil das auf eine

[1] Genesis 31

[2] S. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie* II, p. 23, nach Stade, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 457 und Schwally, *Leben nach dem Tode*, p. 35 ff.

[3] S. a. a. O. p. 248 f.

ingeniöse Art eine Entdeckung des Diebstahls verhindert. Zweifellos. Aber sie hat nicht von Anfang an auf dem Götzen gesessen und nicht sie ist von Anfang an unwohl gewesen. Denn eine Spielform der Gilead-Geschichte mischt deren Elemente ein wenig anders: David-*Gilgamesch*-Xisuthros flieht als ein Xisuthros vor Saul als einem *Bēl*, und kommt zunächst nach Haus. Saul schickt nun Leute hin, um David's Haus zu bewachen, und Michal läßt dann ihren Gatten David durch's Fenster hinab. Wie nun Saul's Boten kommen und ihn holen wollen, lügt sie, er, David, sei krank, und könnte zum Beweise dessen auf sein Bett hinweisen, in dem der von ihr mit einem Kleide, aber nicht mit ihrem Kleide, zugedeckte Hausgötze, wohl sicher der David's, liegt. Dieser Betrug wird entdeckt, und nun werden David Boten nachgesandt[1]; und zuletzt eilt Saul selbst ihm nach und erreicht ihn in Rama d. i. „Höhe", wie *Bēl* den Xisuthros auf dem Sintflutberge. Aber der Geist Gottes kommt auf ihn herab und er gerät in prophetische Ekstase, und so entgeht David seinem Grimm[2].

In dieser Parallelgeschichte zu der oben besprochenen Jakob-Geschichte[3] behauptet also das Weib des Verfolgten nicht, daß es selbst, sondern daß der Verfolgte, nicht daß es selbst, sondern daß das von ihr Bedeckte krank sei, sitzt nicht sie in ihrer Sänfte und liegt unter ihr der Hausgötze darin, sondern liegt der Hausgötze im Bett des Xisuthros. Wo das Ursprünglichere ist, läßt sich mit den zwei Parallelgeschichten allein natürlich nicht ganz sicher entscheiden. Doch gehört immerhin ein jeder zunächst in sein eigenes Bett hinein, und in jedes Bett zunächst sein Besitzer. Und wer im Bette liegt, schläft oder ist krank. Also scheint der Götze als Ersatz für den Xisuthros ursprünglich in dessen Bett gelegen zu haben und ursprünglich über

[1] An diese Geschichte erinnert eine Episode aus Muhammed's Flucht nach Medina: Muhammed läßt Ali auf seiner Lagerstatt in Mekka zurück; und als die Koreischiten sich in sein Haus hineinbegeben haben, finden sie statt seiner Ali (s. Ibn Hišām I, 325 f.). Daß dies aus der Saul-Sage stammt, scheint eine weitere Episode aus Muhammed's Flucht zu bestätigen: Die Koreischiten gelangen vor eine Höhle, in der sich Muhammed versteckt hat, halten es aber für ausgeschlossen, daß Muhammed darin sei, weil an ihrem Eingang eine Taube ihr Nest gebaut hat, und gehn darum nicht hinein; und so entkommt Muhammed (s. Dijārbekrī, *Ta'rīḫ al-ḫamīs* I, 370). In ähnlicher Weise aber geht Saul, gerade auf David's Verfolgung begriffen, in eine Höhle hinein, in deren Innern sich David mit seinen Leuten befindet, ohne ihn darin zu vermuten, und darum auch, ohne ihn darin zu suchen (I Sam. 24)

[2] I Sam. 19

[3] S. dazu a. a. O. p. 439 ff., 602 f.

ihn gelogen worden zu sein, daß er krank sei. Und die beiden Sagen zusammen scheinen auf eine Urform für sie schließen zu lassen, in der die Gattin des Xisuthros-*Gilgamesch*, als Vertreterin der Götterherrin, den Repräsentanten des *Bēl* von dem in seinem eigenen Bette liegenden Xisuthros fern hält, unter der Vorspiegelung, daß er krank sei.

Der Götze liegt in des Xisuthros David Bett und kann für David gehalten werden, weil er ihm doch wenigstens unter seiner Verhüllung ähnlich sieht. Darin liegt ein nicht gering zu schätzendes neues Argument dafür, daß der Götze so gut ein Xisuthros ist, wie David, und darum auch, wie Jakob.

Eine Parallele zu der Hausgötzenepisode in der Jakob- und der in der David-Sage ist die Hausgötzenepisode in der Sage vom Leviten[1]. Auch in ihr ist also der geraubte Hausgötze — den Micha den Daniten wieder abzujagen sucht — ein Xisuthros, dem *Bēl* nach dem Leben trachtet; ebenso aber der Levit (ein *Gilgamesch*-Xisuthros), der mit dem Hausgötzen entflieht.

Aus dem *Gilgamesch* und dem Xisuthros der Sintflutepisode, aus der dieser als Gott hervorgeht, ist also in drei israelitischen Sagen ein *Gilgamesch*-Xisuthros geworden, der jemandem als ein Xisuthros entflieht, und ein Götzenbild, das noch in zwei Sagen eben jener Person gestohlen und auf der Flucht vor ihr in Sicherheit gebracht wird. Der Levit, ein *Gilgamesch* und ein Xisuthros, entführt nun dem Micha den Götzen als einen Xisuthros in seiner Sintflutepisode. In ganz ähnlicher Weise rettet aber Josua I-*Gilgamesch*-Xisuthros in seiner Sintflutkatastrophe den Vater der Rahab, indem er ihn als einen Xisuthros aus Jericho herausführen läßt (o. p. 984). Diese beiden Geschichten vermitteln somit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Xisuthros der israelitischen Sage.

Obgleich erst auf dem Sintflutberge vergöttlicht, erscheint also der Xisuthros in der israelitischen Sage als ein Götze und Gott schon bei dem Aufbruch zur Flucht, welcher dem Verlassen der Xisuthros-Stadt und der Abtrift der Arche entspricht. Weshalb das wichtig ist, werden wir alsbald sehen.

In der Moses-Sage, welche doch der Jakob-Sage einerseits und der Josua-Sage andererseits so nahe steht[2], findet sich im Unterschied

[1] Richter 17. S. a. a. O. p. 379 f.

[2] S. dazu a. a. O. p. 125 ff., 159 ff., 225 ff.

von diesen zwei Sagen neben dem *Gilgamesch*-Xisuthros Moses weder ein geretteter Mann noch ein Götzenbild als ein Reflex nur des Xisuthros. Dafür aber etwas anderes. Bei ihrem Auszuge aus Ägypten — einer Xisuthros-Flucht[1] — nehmen die Israeliten die Gebeine Joseph's, natürlich in seinem Sarge[2], mit[3]. Die Jakob- und die Moses-Sage zeigen nun schon dadurch, daß in dem Segen, den ihre Hauptfiguren an gleicher Stelle der Sage sprechen[4], nur die für Joseph bezw. die Joseph-Stämme bestimmten Worte den beiden Sagen z. T. gemein sind[5], daß sie auf eine Sage der oder eines der Joseph-Stämme, Ephraim und Manasse, zurückgehn. Als Ahnherr dieser Stämme gilt aber Joseph, und dieser ward, wie eine ägyptische Inschrift zeigt[6], vermutlich einmal göttlich verehrt. Wenn somit die Israeliten in der Moses-Sage die Leiche Joseph's aus Ägypten mitnehmen, so heißt das wohl: sie nehmen den Stammesheros oder Ahnherrn der Stämme mit, aus deren Gebiet die Moses-Sage hergekommen ist. Bedenkt man nun, daß die Jakob-Sage ebendaher gekommen ist (s. oben), kann man dann der Versuchung widerstehn, diese in einer Sintflutepisode mitgenommene Leiche als ein Pendant zu dem, gleichfalls in einer Sintflutepisode, von dem Hause Jakob's mitgenommenen Hausgötzen, und damit als einen neuen Repräsentanten des Xisuthros, des Ahnherrn der Menschheit, zu betrachten?

Nun aber ist folgendes ein höchst merkwürdiges Zusammentreffen und anscheinend geeignet, die eben geäußerte Vermutung zu bestätigen: Die Jakob-Sage und die mit ihr nahe verwandte Moses-Sage weisen beide auf das Land der Joseph-Stämme als ihre Heimat hin (s. oben); und ihnen beiden, weil noch deutlich der Moses-Sage, steht die Josua-Sage aus dem Joseph-Stamme Ephraim besonders nahe. Die Heimat der beiden andern Sagen könnte also auch gerade Ephraim mit Sichem sein[7]. In diesen zwei Sagen liegt aber folgender Tatbestand vor: Im Jakob-System wird als ein Xisuthros Laban's Hausgötze mitgenommen und, da alle Götter der Fremde von Jakob unter einem Gottesbaume bei Sichem begraben werden[8], von Jakob

1 S. a. a. O. p. 145 f. 2 Vgl. Genesis 50, 26
3 Exodus 13, 19; vgl. Genesis 50, 25 und Josua 24, 32
4 S. a. a. O. p. 272 5 Genesis 49, 25 f. und Deuteronomium 33, 13 ff.
6 S. a. a. O. p. 250, Anm. 1
7 Näheres hierüber s. in Band II meines oben genannten Werkes
8 Genesis 35

bei Sichem (als auf dem Sintflutberge[1]) unter einem Gottesbaume begraben. Und im Moses-System wird andererseits wohl als ein Xisuthros die Leiche des Stammesgottes Joseph mitgenommen, und diese wird später bei Sichem auf seinem Erbacker begraben[2], dem Erbbesitz, auf dem sich nach Genesis 12, 6f., Genesis 33, 19f. und Josua 24, 32 ein Gottesbaum befindet[3].

Warum liegt der Hausgötze, in der Jakob-Sage, so gut wie in der David-Sage? Einfach, weil er oder sein Prototyp, nämlich Xisuthros, so am besten vor den Blicken eines Suchenden zu verbergen ist? „Ohne Frage" wird man sagen. Ja, wenn wir nur diese beiden Sagen hätten. Aber in der Moses-Sage liegt der Xisuthros Joseph schon beim Auszuge aus Ägypten, nämlich in seinem Sarge, dem Auszuge, der dem Verlassen der Xisuthros-Stadt und dem Abtreiben der Arche entspricht. Dessen Liegen wird also nicht durch die Sintflutbergepisode bestimmt. Aber er muß doch liegen. Denn er ist ja tot. Indes — wie wenn er tot wäre, weil er liegen muß? Und wie, wenn sein Liegen und das der Hausgötzen einen und denselben Grund hätte? Ein — liegender — Xisuthros. Da fällt uns ein: Jonas liegt in seinem Sintflutschiff und schläft, Jesus desgleichen, vielleicht, weil Xisuthros in seinem Schiffshause schläft und sich durch das Wogen- und Sturmgebrause durchaus nicht stören läßt. Schläft nun Mosis Xisuthros eben deshalb den ewigen Schlaf in seinem letzten „Bette", liegt David's Xisuthros deshalb in seinem Bette, wird deshalb David für krank erklärt, stellt sich deshalb Rahel unwohl, liegt deshalb der Götze in ihrer Kamelsänfte?

Soweit hier vom Xisuthros. Unten mehr von ihm. Wir werden ihn erst dort in seiner wichtigsten Erscheinungsform nachweisen können.

Die Arche, sein Schiffshaus, erscheint, wie oben bemerkt, innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage nur noch in der Jesus- und

[1] S. a. a. O. p. 251 ff.

[2] Daß das nun nicht, wie zu erwarten wäre, innerhalb der Moses-Sage an derselben Stelle geschieht, an der in der Jakob-Sage die fremden Götter begraben werden (s. a. a. O. p. 251 ff.), hat seinen Grund in Umgestaltungen tiefgreifendster Art, welche die *Gilgamesch*-Sage erlitten hat, nachdem sie zur Moses-Sage des Stammes Levi geworden war. Siehe dazu Band II meines o. gen. Werkes

[3] Denn nach p. 287f. und 339f. meines o. gen. Buches ist der Altar, den Abraham bei dem heiligen Baume an der Stelle des späteren Sichem errichtet, mit dem identisch, den Jakob auf dem Grundstück errichtet, auf welchem Joseph begraben wird

in der Jonas-Sage als ein Schiff. Aber deshalb ist sie doch nicht überall sonst spurlos verschwunden.

Fassen wir Jakob's Gilead-Episode in's Auge: Daß Laban, den Hausgötzen suchend, in Rahel's Zelt hineingeht, soll darauf zurückzuführen sein, daß *Bēl* in die Arche hineingeht (o. p. 986). Also ist das Zelt auf dem Berge ein Reflex der Arche auf dem Sintflutberge. Und dann natürlich auch David's Haus, in das dieser vor Saul-*Bēl* flieht, in dem er dann gesucht wird und in dem der Hausgötze in seinem Bette liegt (vgl. o. p. 987).

Die Bundeslade, vor der das Wasser des Jordan zurückweicht, sodaß die Israeliten trockenen Fußes hindurchgehn können[1], ist, wie wir erkannt haben, die Arche, welche die in ihr dahintreibenden Insassen vor den Wassern der Sintflut schützt. Sieben Tage hintereinander wird sie beim Blasen der Posaunen um die Sintflutstadt Jericho herumgetragen, und am siebenten Tage stürzen beim Blasen der Posaunen und beim Feldgeschrei deren Mauern ein[2]. Denn bis zum siebenten Tage treibt die Arche im Gewitter und unter dem Tosen des Sturmwindes auf dem Wasser umher, und an diesem Tage legt sich der Sturmwind, nachdem die Menschheit durch ihn ihren Untergang gefunden hat. Die Bundeslade ist in der Sage von Josua I endlich Zeuge der Gesetzesverlesung auf dem Berge Ebal[3], weil dies der Sintflutberg der Sage von Josua I[4] ist, auf dem Berge, auf dem ursprünglich auch das Gesetz gegeben ward, als ein Reflex der Mahnung des entschwebenden Xisuthros, der Mahnung, fromm zu sein[5].

Und eine Repräsentantin der Arche ist die Lade auch in der Sage von Josua II: Die Lade, die mit den goldenen Geschenken der Philister aus dem Philister-Lande herausgefahren und dann auf eine Anhöhe bei oder in Kirjath-jearim hinaufgebracht wird, wo sie bis auf weiteres bleibt[6] — und stets geblieben wäre, wenn nicht auch die David-Sage die Lade erhalten hätte, — diese Lade ist auch an die Stelle der Arche getreten, die, mit dem Golde und Silber des Xisuthros beladen, fortgetrieben wird und auf dem Sintflutberge landet. Für sie wird ein neuer Wagen gebaut. Das ist demnach wohl der bootartige Schwimmkörper, der das Schiffshaus des Xisuthros trägt; und es spiegelt sich also in dem Bau des Wagens noch der Bau der Arche wieder[7].

1 Josua 3 2 Josua 6 3 Josua 8 4 S. a. a. O. p. 179 f.
5 S a. a. O. p. 149, 164 f. 6 I Sam. 6 f. 7 S. a. a. O. p. 181 ff.

Was von dieser Überführung der Lade gilt, das gilt auch von der ihr sehr ähnlichen in der David-Sage[1] (von der es allerdings nicht zweifellos ist, daß sie ein ursprünglicher Bestandteil der Sage ist, innerhalb welcher sie jetzt erzählt wird). Auch diese Überführung der Lade stellt daher die Abtrift der Arche aus Babylonien und deren Landung auf dem Sintflutberge dar[2].

Die Bundeslade erscheint zum ersten Male in der Moses-Sage. Sie soll bekanntlich während des Aufenthalts der Israeliten beim Sinai hergestellt worden sein[3]. Der Sinai ist aber ein Sintflutberg der Moses-Sage. Man könnte daher wohl vermuten, daß auch in ihr die Lade als ein Reflex der Arche erscheint. Und möglich wird man das nennen dürfen. Doch stellt es schon für sich allein ein starkes Moment der Unsicherheit dar, daß in der jetzt vorliegenden Gestalt der Moses-Sage die Lade erst bei dem Sintflutberge hergestellt wird. Fraglos richtig wäre die Annahme nur, wenn die Israeliten die Lade bereits aus Ägypten mitgebracht hätten, und — Joseph, der Xisuthros (aber nicht der *Gilgamesch*-Xisuthros!) der Moses-Sage (o. p. 989), einmal darin gelegen hätte. Denn der Auszug aus Ägypten ist ja ein Wiederhall von der Abtrift der Arche aus Babylonien (o. ebendort).

Es scheint demnach, als ob die Lade als ein Ersatz für die Arche mit Sicherheit nur nachweisbar wäre in der David-Sage und der von Josua II aus Nordjuda und in der von Josua I aus dem benachbarten Ephraim, also in Gegenden nicht weit von Jerusalem und in der Gegend von Jerusalem selbst, von Jerusalem, in dessen Tempel die Lade zuletzt gestanden haben soll. In der Arche wohnt nun der vergöttlichte Xisuthros, in der ihr entsprechenden Lade aber — der Gott Israel's! Weshalb an die Stelle der Arche die Lade getreten ist, bedarf also anscheinend keiner Erörterung: Der reale Kasten mit dem Gotte darin steht offenbar für den sagenhaften Kasten mit dem nachherigen Gotte darin. Wir haben in der Lade mit dem Gotte Israel's darin also ein genauestes Gegenstück zu dem Sarge mit dem Stammesgotte Joseph darin und zu den Hausgötzen, sei es in einem Zelte, sei es in einem Hause. Somit wechseln in drei nahe miteinander verwandten Parallel-Sagen, denen von Moses, von Josua I und von Jakob, in deren Sintflutepisoden miteinander: der

[1] II Sam. 6
[2] S. a. a. O. p. 487 ff.
[3] Exodus 37

Stammesgott Joseph in seinem Sarge, der Gott Israel's in der Bundeslade und der Hausgötze in einem Zelte.

Der Sarg mit Joseph darin wird nun von Moses mitgenommen und später bei Sichem auf dem Grundstücke Joseph's, mit einem Gottesbaume darauf, eingegraben (s. o. p. 990); bei Sichem als auf dem Sintflutberge begräbt Jakob den Hausgötzen unter einem Gottesbaume (o. p. 989f.); der Ebal aber bei Sichem ist auch des ersten Josua Sintflutberg, und auf ihn hinauf wird in dessen Sintflutbergepisode die Lade mit dem Gotte Israel's gebracht (o. p. 991), nach Josua 24, 26 offenbar in ein Heiligtum Jahwe's, mit einem Gottesbaume. Offenbar. Denn in Josua 24 haben wir eine Ergänzung und eine Dublette zu Josua's Sintflutbergepisode auf dem Ebal (o. p. 991) zu erkennen[1].

Damit dürfte die Beweiskette vollständig geschlossen sein. Daß das Zelt oder das Haus mit dem Hausgötzen, der Sarg mit Joseph darin und die Lade mit Jahwe darin alle drei die Arche mit Xisuthros darin darstellen, dürfte durchaus gesichert sein[2].

Aber gerade jetzt erheben sich Bedenken gegen Einzelheiten. Die Kamelsänfte im Zelt und das Bett im Hause, mit dem Hausgötzen darin, sollen das Lager des Xisuthros darstellen. Also scheint das auch von dem Sarge zu gelten, in dem Joseph liegt, und deshalb nun auch (s. o. p. 992 f.) von der Bundeslade. Somit wäre mit dieser doch nicht die Arche, sondern nur das Bett des Xisuthros gemeint? In der Tat ließe sich auch für diese Auffassung einiges anführen: Als die Lade mit Jahwe darin aus dem Philisterlande, als sie später von Kirjath-jearim weggefahren wird, ist nicht sie, sondern der Wagen, auf dem sie gefahren wird, vorher neu gezimmert worden. Folglich, so könnte man sagen, stellt der Wagen das ganze, vor der Sintflut neu gezimmerte Schiffshaus dar, die Lade somit nicht, folglich nur das Bett des Xisuthros. Und wenn Rahel's Zelt auf Jakob's Sintflutberg die Arche darstellt (o. p. 992 f.), dann scheint auch das Zelt ein Reflex von ihr zu sein, unter dem sich die Bundeslade auf dem Sintflutberge Ebal bei Sichem befinden muß, und ebenso

[1] S. a. a. O. p. 174 f.

[2] Interessanterweise ist Ähnliches aus ganz anderen Gründen schon früher behauptet worden: Nach VÖLTER, *Aegypten und die Bibel*, p. 92 ff., sollen die Bundeslade mit Inhalt und der Sarg mit Joseph's Leiche beide ein Sarg mit einer Osiris-Leiche sein

das, welches David auf einem Sintflutberge in der David-Stadt für sie errichtet[1]. Dann wäre aber die Lade in dem Zelt abermals nicht die Arche, sondern wieder nur ein Reflex von des Xisuthros Lagerstatt. Auf solche Einwände ließe sich anscheinend schlechterdings nichts erwidern. Wenn nun aber andererseits nur die Lade, und nicht etwa die Lade in einem Zelt, dort getragen wird, wo im Original die Arche auf den Wassern fährt (s. o. p. 991), so ist sie nun einmal wenigstens auch ein Reflex der Arche, und zwar mit dem Bett des Xisuthros darin, wie der Sarg, in dem Joseph liegt (s. o. p. 992 f.), und darum wohl ebenfalls die Kamelsänfte und das Bett, in dem die Hausgötzen liegen (s. o. p. 990).

Hier liegen also Unebenheiten vor, die anscheinend nicht auszugleichen sind. Die aber der Ausgleichung auch gar nicht bedürfen. Denn solche Unebenheiten müssen entstehen oder entstehen doch allzu leicht bei mündlicher Fortpflanzung der Sage, die sich hier so und dort so entwickelt, wobei dann die einen Spielformen beständig der Kontamination durch die anderen ausgesetzt sind, und alle wieder einer durch näher- oder fernerstehende oder gar im letzten Grunde gar nicht verwandte Sagen. Ja es bedarf gar nicht einmal einer solchen Kontamination, um innerhalb einer und derselben Sage, zumal einer umfangreicheren, Inkongruenzen und Widersprüche zu erzeugen. Anscheinende Fälle der Art erheischen gerade hier eine Erwähnung:

In der Sage von Josua I ist der Sintflutheld schlechthin zweimal vertreten, einmal durch den Vater der Rahab (o. p. 984), und einmal durch den Gott Jahwe in der Bundeslade (o. p. 992). Ganz Ähnliches findet sich in der Sage vom Leviten: In ihr scheint der Sintflutheld erstens repräsentiert zu werden durch den alten Mann in Gibea (o. p. 985), und zweitens durch einen Hausgötzen (o. p. 988)[2]. Und ein weiteres Analogon scheint die David-Sage zu bieten. Denn in ihr zeigt sich der Sintflutheld schlechthin sowohl als ein Hausgötze, wie auch als der Gott Israel's (o. p. 987 f. u. 992). Vielleicht hat man auch in diesen Fällen an eine Kontamination als Ursache der doppelten Vertretung zu denken. Allein für diese doppelte Vertretung in den beiden ersten Fällen kommt man ohne eine solche Annahme aus: In den Sagen von Josua I und vom Leviten ist der Sintflutheld schlechthin in der Sintflutepisode durch einen Menschen und einen Gott

[1] II Sam. 6, 17 [2] S. a. a. O. p. 382

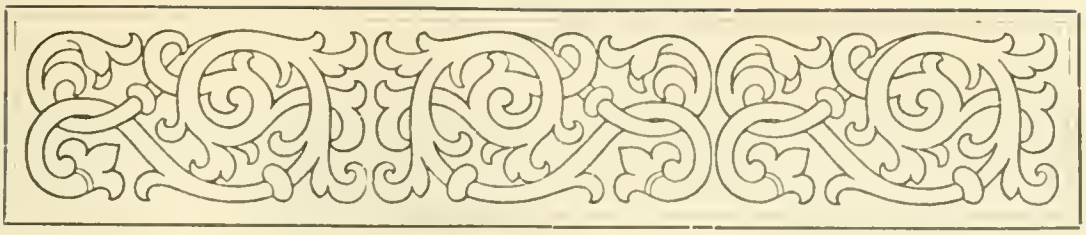
vertreten. Xisuthros ist aber ursprünglich ein Mensch und wird in der Sintflutepisode zu einem Gotte. Also dürfte sich in der doppelten Vertretung des Xisuthros wiederspiegeln dessen ursprüngliche menschliche und dessen spätere göttliche Natur. Und wirklich tritt in den zwei in Rede stehenden Sagen der menschliche Ersatz für Xisuthros nur in Reflexen von solchen Teilen der Ursage auf, in denen Xisuthros noch ein Mensch ist: Der Vater der Rahab wird aus Jericho herausgeführt als ein menschlicher Xisuthros, der vor dem Hereinbrechen der Sintflut seine Stadt verläßt (o. p. 984); und der alte Mann in Gibea wird von dem Leviten und seinem Diener angetroffen als ein Gegenstück zu Lot-Xisuthros, bei dem vor seiner Sintflut — wie er also noch ein menschlicher Xisuthros ist — die zwei Engel einkehren (o. p. 984f.).

Damit haben wir vielleicht einen Tatbestand enthüllt, der die oben p. 993f. festgestellte Seltsamkeit verständlich zu machen geeignet ist: die anscheinend doppelte Vertretung der Arche, durch ein Zelt nämlich und durch eine Kamelsänfte, durch ein Haus und durch ein Bett, durch ein Zelt und durch eine Lade. Wie, wenn das Zelt und das Haus ursprünglich der Aufenthaltsort nur eines menschlichen, sei es Xisuthros schlechthin, sei es Xisuthros-*Gilgamesch*, gewesen wäre, in dem sich, sei es eine Kamelsänfte, sei es ein Bett — oder irgendwelche Äquivalente für diese —, sei es die Bundeslade, als Behausung des göttlichen Xisuthros befunden hätte?

Von den verschiedenen Behausungen des Xisuthros in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage steht die Bundeslade für unser Interesse im Brennpunkt. Sie tritt in Sintflutepisoden für die Arche ein, in ihnen hat sich die Arche in die Lade verwandelt. Es steigt daher nun die bedeutsame Frage auf: Ist die Lade nur ein Reflex der Arche, ist sie aus ihr durch eine langsame oder plötzliche Metamorphose entstanden, und hat sie also niemals anderswo, wie in der Phantasie, existiert? Oder ist für die Arche ebenso eine einmal wirklich vorhanden gewesene Bundeslade eingetreten, wie z. B. der reale Tiberias-See in der Jesus-Sage für die mythischen Wasser der Sintflut, oder der reale Berg Ebal in der Josua-Sage für den zunächst mythischen babylonischen Sintflutberg? Wir haben für eine Erörterung dieser Frage keinen Raum mehr übrig und müssen uns hier deshalb mit der kurzen Mitteilung begnügen: Es liegt kein Grund mehr vor, an eine einstige Existenz der Bundeslade zu glauben.

Die Bundesladenfrage ist nicht die wichtigste Frage, welche durch unsere obigen Untersuchungen aufgestört wird. Und andere, wichtigere, werden durch sie zum ersten Male angeregt, ohne alsbald beantwortet werden zu können. Mit einer solchen will ich schließen und sie anderen zu einer vorurteilslosen Beantwortung überlassen:

Der Hausgötze im Besitze des Hausherrn und Familienhauptes Jakob, eines Ahnherrn seines Volks, der Stammesgott des Stammes Joseph und der Volksgott des Volksheros Josua, diese drei sind in nahe verwandten, vermutlich insgesamt in Ephraim heimischen Sagen Äquivalente für einen und denselben vergöttlichten Stammvater des Menschengeschlechts. Nur, weil alle drei Götter sind? Oder ist der Hausgötze ein Blutsverwandter des Stammvaters Joseph, und dieser, und daher beide, wieder Jahwe's, des Gottes Israel's?



ΒΗΛΙΤΑΝΑϹ und ΒΕΛΗΤΑΡΑϹ.

Von

C. F. Lehmann-Haupt.

Wenn ich Ihnen, dem väterlichen Freunde und Mentor, im Kreise der verehrungsvoll zu Ihnen aufblickenden Mitforscher, glückwünschend nahe, so gedenke ich in herzlicher Dankbarkeit mancher Förderung meiner Forschungen und meiner Wege, manches an mich ergangenen gütigen, anregenden, lindernden Wortes. Ich gedenke auch der frohen und fruchtreichen Stunden, die ich — das erste Mal als Bote des nun von uns gegangenen Führers der alten Historiker und Altertumsforscher — in Ihrer Nähe, in Ihrem Hause verleben, der Wanderungen in Straßburg's Umgebung, bei denen ich an Ihrer Seite schreiten durfte.

Aber mir steht auch in der Erinnerung die öfters vernommene halb scherzende Beschwerde, daß ich Sie mit mancher literarischen Gabe auf ein Ihnen fremdes Gebiet geführt habe.

Was dem jüngeren Genossen erlaubt war, soll und möchte der Gratulant vermeiden.

Für Ktesias, den stets mit Recht beargwöhnten, aber mit Unrecht vielfach völlig verdammten Griechen, haben Sie die richtige Würdigung angebahnt, indem Sie ihn kurz und treffend kennzeichneten als einen Mann, der „zwar keinen hohen Sinn und freien historischen Blick hatte, aber das Morgenland gründlich kannte“[1]. Auch der Herkunft seiner Nachrichten sind Sie mit Kennerblick nachgegangen[2].

[1] *Hermes* V (1871) S. 457, in der Abhandlung Ἀσσύριος Σύριος Σύρος

[2] *Aufsätze zur persischen Geschichte* S. 14

So werden Sie, wie ich hoffe, den Versuch der Erklärung eines bei Ktesias uns entgegentretenden mehrfältigen Rätsels — in Wahrheit, wie sich zeigen wird, mehrerer zu trennender Probleme — freundlich bewillkommnen, um so mehr als die Lösung eine weitere Bestätigung Ihrer Charakteristik und Ihrer Anschauungen erbringt. Und dem Historiker, den in den ergebnisreichen und meisterlichen *Aufsätzen zur persischen Geschichte* auch das Verhältnis der Perserkönige zu ihren babylonischen Untertanen beschäftigt hat, wird es erwünscht sein, wenn diese Beziehungen durch die Erörterung der ktesianischen Fragen eine weitere Klärung erfahren.

Bei Ktesias (*Epitom. Photii* § 21) lesen wir von Xerxes: Πρότερον (sc. vor dem Griechenzuge) δὲ εἰς Βαβυλῶνα ἀφίκετο καὶ ἰδεῖν ἐπεθύμησε τὸν Βηλιτανᾶ τάφον καὶ εἶδε διὰ Μαρδονίου καὶ τὸ πύελον ἐλαίου οὐκ ἴσχυσεν ὥσπερ καὶ ἐγέγραπτο πληρῶσαι.

Vor etlichen Jahren schrieb ich[1]: „In der Erzählung vom Grabe der Nitokris sind bei Herodot (I 187) Reminiszenzen aus babylonischen Inschriften Nebukadnezar's, die ihm in wörtlicher Übersetzung mitgeteilt waren[2], zusammengeflossen mit den Berichten (Ktes. § 21; Aelian *Var. hist.* XIII 3)[3] über das Eindringen des Perserkönigs Xerxes (nicht Darius: die Ersetzung des einen durch den anderen findet sich in den auf mündlicher Tradition beruhenden Stücken Herodots ja mehrfach) in die Mysterien des toten Bêl-Adonis, wie sie offenbar in dem der Unterwelt entsprechenden Westteil[4] des kosmisch angelegten Beltempels Esaggil gepflegt wurden und mit weiteren Nachrichten über die die Totenwelt betreffenden Vorstellungen der Babylonier. Der Nachweis läßt sich mit einiger Bestimmtheit führen[5] und gewährt einen besonders interessanten Einblick in die Art und Weise, wie bei Herodot die dichterische Phantasie die Lücken

[1] *Berliner Philologische Wochenschrift* 1898 Sp. 486. Vgl. Anm. 5

[2] S. dazu *Beiträge zur alten Geschichte* I S. 258 f. Anm. 5

[3] Plutarch's Bericht vom Grabe der Semiramis, das Darius zerstörte (*Reg. Apophtegm.* 173), berührt sich näher, aber nicht ausschließlich, mit Herodot; vgl. unten S. 1003 mit Anm. 3

[4] An diese Vorstellungen knüpft die an den aus Indien zurückkehrenden Alexander den Großen seitens des Chaldäer ergangene Warnung, er möge nicht von Osten her, das heißt nach Westen blickend, in Babylon einziehen. Vgl. u. S. 1003 u. S. 1014 Anm. 2

[5] Geschieht in meiner Schrift: *Herodot und die Logographen* I, deren erste Niederschrift im Jahre 1892/93 erfolgte. Dieser ersten Niederschrift ist auch die das Bêlgrab und das Grab der Nitokris betreffende Ermittlung (Anm. 1) entnommen

zwischen den Tatsachen ausfüllt und Ungleichartiges zu einem einheitlichen Bilde umschafft."

Einige Zeit danach gab auch EDUARD MEYER[1] der Anschauung Ausdruck, daß Herodot I 187, Ktesias und Aelian auf dasselbe Ereignis zurückgehen. Doch blieb der Zusammenhang mit dem Kult des toten Bēl dabei unerkannt. Vielmehr nahm MEYER in der *Geschichte des Altertums* III (1903) § 131 Anm. an, daß dieser Vorgang identisch sei mit der von mir in ihrer historischen Bedeutung gewürdigten Wegführung der Bēlstatue durch Xerxes[2]. Dieser Irrtum war bedingt durch die unrichtige Vorstellung, als hätten wir unter Xerxes nur mit einem Aufstand der Babylonier zu tun, während ich deren zwei nachgewiesen hatte. Er ist durch ED. MEYER selbst in den Nachträgen desselben Bandes „zu § 80" unter Hinweis auf meine älteren Darlegungen[2] berichtigt worden. Damit ist implicite auch jene irrige Verknüpfung aufgegeben.

Dies muß mit umso größerem Nachdruck betont werden, als ZIMMERN[3], dem MEYER's Berichtigung entgangen ist, fortfährt davon zu sprechen, daß die Nachricht von Xerxes' Eindringen in das Bēlgrab nur eine Weiterspinnung des herodotischen Berichts von der Wegführung der Bēlstatue sei. In Wahrheit erfolgte dagegen das Eindringen in das Bēlgrab im Jahre 484 v. Chr. und hatte den Aufstand unter dem Prätendenten *Šamaš-irba* zur Folge. Die Wegführung der Bēlstatue, die Zerstörung des Bēltempels Esaggil sowie die Schleifung[4] des äußeren Zuges der Groß-Babylon im weitesten Sinne umgebenden Doppelmauer bzw. Doppelverschanzung erfolgte im Jahre 479 oder 478, nachdem der zweite große Aufstand unter *Tarziia* (*Hazziia*)[5] niedergeschlagen und Babylon nach langer Eroberung gefallen war. Beide Aufstände sind für Xerxes' Griechenzug von Bedeutung. Der von 484 kommt, wie schon NÖLDEKE[6] betont hat, neben dem ägyptischen Aufstand als Verzögerung und Unterbrechung der persischen Rüstungen in

1 *Forschungen zur alten Geschichte* II (1899) S. 478 Anm. 1

2 *Šamaššumukîn, König v. Babylonien* (*Assyr. Bibl.* VIII, 1892) Th. I S. 49 f. — *Berl. Phil. Wochenschr.* 1894, Sp. 273. — *Xerxes und die Babylonier, Wochenschr. f. klass. Phil.* 1900, Sp. 959—965

3 *Die Keilinschriften und das alte Testament* von EBERHARD SCHRADER. 3. Auflage [*KAT*3] bearbeitet von H. WINKLER und H. ZIMMERN S. 371 (1903)

4 Herodot I 159. Vgl. dazu meine Bemerkungen *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt* S. 62 und das dazu ebenda S. 86 f. Zitierte

5 *Berl. Phil. Wochenschr.* 1894, Sp. 273. *Xerxes und die Babylonier* Sp. 961—963

6 *Aufsätze zur persischen Geschichte* S. 42 f.

Betracht: der zweite begann spätestens auf die Kunde von der verlorenen Schlacht bei Salamis hin. Er veranlaßte Xerxes, im Herbst 479, obgleich er den Griechenkrieg fortsetzte, mit einem großen Teile seines Heeres von Sardes in's Innere zurückzukehren, und wahrscheinlich hatte schon die Nachricht von Gährungen oder Unruhen in Babylon ihren Anteil an Xerxes' Entschluß, nach der Schlacht bei Salamis nach Asien zurückzukehren und in Sardes Aufenthalt zu nehmen[1].

Daß die Erklärung des mit Bēl anhebenden Namens, den Ktesias dem toten Gotte gibt, weitere Aufschlüsse bieten müsse, war mir von vornherein klar. Aber erst neuerdings habe ich diese Erklärung gefunden. Es bedarf nur einer einfachen Zerlegung der überlieferten Namenform in zwei Bestandteile

Βηλιτανᾶ = *Bēl-Etana*[2].

Etana hat sich — nach dem bekannten uns in epischer Form erhaltenen babylonischen Mythos[3] — da die Geburt seines Kindes durch Schwierigkeiten verzögert ward, vom Adler zum Himmel tragen lassen, um von der Göttin Ištar das Kraut des Gebärens[4] zu erlangen. Aber im Fluge verliert er den Mut, stürzt mit dem Adler in die Tiefe und gilt nun als Bewohner der Unterwelt. Als solchen kennt ihn das Gilgamiš-Epos[5].

Daß der Kult des toten Gottes in Babylon, ausschließlich oder teilweise, gerade an den Mythus und die Gestalt des Etana anknüpft, ist überraschend, aber nicht unerklärlich. In seinem Fluge und Sturze kommen beide Seiten der Vorstellung von der aufsteigenden und in die Unterwelt versinkenden Lichtgottheit zum Ausdruck, während sie in *Bēl-Marduk* und *Bēl(Adonis)-Tammūz* differenziert und in anderer Nuance, freilich bis zu einem gewissen Grade auch verwischt erscheinen.

Babylon ist nun seit Hammurabi die Hauptstadt des Reiches, der Sitz der Herrschaft, welche von Marduk dem König als seinem irdischen Stellvertreter verliehen und alljährlich bestätigt wird, und dies geschieht zu Neujahr durch die Zeremonie des Erfassens der Hände

[1] *Xerxes und die Babylonier* a. a. O.

[2] Vgl. schon meine Bemerkung im *Literarischen Zentralblatt* 1905 Sp. 122. — ZIMMERN hatte, wie er mir auf die Meldung von meiner Ermittlung brieflich mitteilte, den Gedanken an *Etana*, als er *KAT*³ S. 371 schrieb, seinerseits schon in's Auge gefaßt, aber vorläufig zurückgestellt

[3] S. JENSEN *Keilinschriftliche Bibliothek* [*KB*] VI 1 S. 100—115; 413—423

[4] Als Förderin der Geburt heißt Ištar *Mu'allidatu* (Part. fem. II 1 von *alādu*) kontrahiert *Mullittu*, dessen korrekte Wiedergabe Herodot's (I 131, 199) Μύλιττα ist

[5] Tafel VII Col. IV, *KB* VI 1 S. 188 Z. 45

Bēl's im Tempel Esaggil. Etana aber (oder ev. sein Sohn) ist zugleich der erste Träger des Königtums auf Erden: die königslose Zeit und die Berufung zum Könige werden im Etana-Mythus ausführlich geschildert[1]. In dem toten Gotte wurde somit auch der verstorbene erste König verehrt.

Das verbreitete Licht in verschiedenen Richtungen.

Zunächst wird damit erklärlicher, warum in dem dem offiziellen Staatskult geweihten Tempel Esaggil der Kult des toten Gottes sich in hervortretendem Maße der Gestalt des Bēl-Etana zuwandte und nicht, wie man erwartet hätte, der des *bēlu*[2] Du'uzi (für 'Duwuzi), des Tammūz-Adonis. Freilich ist keineswegs ausgeschlossen, daß auch der in Babylonien bezeugtermaßen verbreitete Kult des Tammūz in diesem Tempelkomplex eine Stätte hatte, daß Bēl-Etana und Bēl-Du'uzi als σύνναοι θεοί galten und gemeinsam oder in einer durch ihre Funktionen und Feste gebotenen Abwechslung in dem vorauszusetzenden Geheimkult verehrt wurden. Die Totenfeier für *Du'uzi-Tam(m)ūz*, den lichten Gott der schnell aufsprießenden Frühjahrs-Vegetation, die von der glühenden Sommersonne vernichtet wird, fällt in den Sommer, in den nach ihm benannten, unserem Juli entsprechenden Monat Tammūz, während die Auferstehung des Tammūz wie die Feier des Aufstieges des Etana naturgemäß mit der Wiedergeburt der Jahressonne, d. h. mit dem babylonischen Neujahrsfest im Frühjahr zusammenfällt.

So kommt denn ein Gedanke zu Ehren, den man mir zugeschrieben hat, dessen Urheberschaft ich aber ablehnen muß. „Zum Akitu-Fest des Jahres 484", so schrieb ich[3], „kommt Xerxes nach Babylon. Statt aber durch ordnungsmäßiges Ergreifen der Hände Bēl's das babylonische Königtum" (wie zuerst Kyros) „in Personalunion mit dem persischen Königtum rite zu erwerben, begleitet er diese religiös-politische Handlung, wenn er sie überhaupt ausgeführt hat, mit Maßnahmen, die ein verändertes Verhalten gegenüber den Babyloniern und dem babylonischen Königtum zur Kenntnis und zur Geltung bringen. Er betont durch Voranstellen des Titels ‚König der Meder und Perser' sein achämenidisch-iranisches Königtum, und er dringt — ein unerhörtes Beginnen — in die Mysterien des toten Bēl ein."

[1] S. den Nachtrag zum Text des Etana-Mythos *AB* VI 1 S. 583 f. und dazu *KAT*³ 382 f.

[2] Hierzu Zimmern *KAT*³ 398

[3] *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1900 Sp. 961 f.

Da Xerxes zwar zum Akitu-Neujahrsfest 484 nach Babylon gekommen war, aber natürlich nicht nur für dessen relativ kurze Dauer, so war für die weiteren, die Gefühle der Babylonier kränkenden Maßnahmen auch nach Ablauf des Festes Zeit genug vorhanden. Nach meiner Auffassung hatte daher der gewaltsame Besuch im Bēlgrab weder zeitlich noch ursächlich etwas mit dem Neujahrsfest zu tun. ZIMMERN aber bezeichnet in einem Atem mit seiner Polemik gegen meine vermeintliche Ansicht einen solchen Zusammenhang als sehr wahrscheinlich[1]. Danach hätte das Neujahrsfest als ein Auferstehungsfest des vorher toten Marduk zu gelten. Dieses Fest hätte dann natürlich auch zu mehr oder minder nahe vorausgehenden ritualen Maßnahmen für den toten Gott, zu einer alljährlichen Mysterien-Feier Anlaß gegeben, und wir würden nun, da wir in Βηλιτανᾶς den Etana erkannt haben, annehmen dürfen, daß die Auferstehungsfeier sich zum guten Teil wenigstens in der mythischen Vorstellung des zum Licht aufschwebenden Etana bewegte. Und da mit dieser Auferstehung des Urkönigs auch der Gedanke der Wiederbelebung und Neubestätigung[2] des einst mit göttlicher Verehrung[3] begabten Königtums

[1] ZIMMERN bemerkt *KAT*3 S. 71: „Ob man freilich mit LEHMANN *Wochenschr. f. klass. Philol.* 1900 S. 962 Anm. 1 und *Beitr. z. alt. Gesch.* I 276 Anm. 5 darum ohne weiteres auf Mysterien des toten Bēl am babylonischen Neujahrsfest schließen darf, erscheint mir doch etwas gewagt, wenn es auch sachlich durchaus wahrscheinlich ist, daß das babylonische Neujahrsfest als ein Auferstehungsfest des vorher toten Marduk zu gelten hat".

ZIMMERN nimmt hier an, daß ich vom Eindringen des Xerxes in eine Mysterien-Feier gesprochen hätte, eine Feier, die am Neujahrsfest begangen worden sei. Daß ich aber keineswegs eine Mysterien-Feier im Auge hatte, sondern nach wohlbekanntem Sprachgebrauch, wie er auch bei den eleusinischen und den orphischen Geheimkulten üblich ist, alles was mit dem geheimnisvollen, nur mit Scheu betrachteten und gewiß schon in Babylon selten genug genannten Kult des toten Bēl zusammenhängt, unter der Bezeichnung „Mysterien" zusammenfaßte, zeigt die eingangs (S. 1998) wiedergegebene Stelle, in der überhaupt zum ersten Mal die Existenz eines Kultes des toten Bēl betont worden ist. Auf sie hatte ich an den beiden von ZIMMERN angeführten späteren Stellen ausdrücklich zurückverwiesen. ZIMMERN's Darstellung legt zudem die mißverständliche Auffassung nahe, daß die babylonische Vorstellung vom Bēlgrabe und dessen Vorhandensein in Babylon zuerst von anderer Seite nachgewiesen worden sei und daß mir nur das zweifelhafte Verdienst einer daran geknüpften haltlosen Vermutung zukomme

[2] Vgl. hierzu besonders BROCKELMANN, *Wesen und Ursprung des Eponymats in Assyrien*, *ZA* XVI 389—401

[3] Auf den Kult des lebenden Herrschers in altbabylonischer Zeit ist zuerst von mir vor langen Jahren hingewiesen worden, neuerdings von RADAU, ZIMMERN und besonders von BROCKELMANN; s. *Beitr. z. alten Gesch.* III 137 f. Anm. 4

verknüpft war, so konnte allerdings Xerxes, wenn er kurz vor oder zu Neujahr und gelegentlich solcher Feier in das Bēlgrab eindrang, seiner Abkehr von der bisher von den persischen Großkönigen befolgten Politik einen besonders deutlichen und empfindlichen Ausdruck geben. Und es würde sich um so besser erklären, daß die Babylonier darauf mit dem Aufstand des *Samaš-irba* antworteten. So möchte ich mir nunmehr den von ZIMMERN angeregten Gedanken als sehr erwägenswert, wenn auch keineswegs als sicher zu eigen machen[1]. Xerxes fand den toten Gott durch einen Leichnam dargestellt, der in einem mit Öl gefüllten gläsernen Sarge lag. Es muß zugegeben werden, daß das wohl zeitweilig gelegentlich einer Feier, schwerlich aber fortdauernd der Fall sein konnte.

Vor dem Beginn des Griechenzuges hat dann Xerxes das bisher in Personalunion mit dem persischen Großkönigtum verbundene babylonische Königtum als erloschen erklärt, worauf während seiner Abwesenheit der Aufstand des *Tar(Ḫaz)-zi-ia* mit den oben geschilderten Konsequenzen erfolgte.

Aufklärend wirkt unsere Ermittlung schließlich noch in einer anderen Richtung:

Die bei einem Teil der klassischen Autoren begegnende Auffassung des Bēltempels Esaggil als des Grabes des Bēl kann griechischer, rationalistisch-euhemeristischer Auffassung ihren Ursprung verdanken. Aber schon von vornherein habe ich erwogen, ob nicht dem Kult des toten Bēl ein fördernder Anteil hierbei zukomme, um so mehr, als schon im Altertum das Eindringen in das Bēlgrab (484 v. C.) und die Zerstörung des Bēltempels (478 v. C.) irrtümlicher Weise zusammengeworfen sind. Dies zeigt Aelian (*Var. hist.* XIII 3), der seinen Bericht über das Eindringen in das Grab des Bēl wie folgt einleitet: Ξέρξης ὁ Δαρείου παῖς τοῦ Βήλου τοῦ ἀρχαίου διασκάψας τὸ μνῆμα πύελον ὑελίνην εὗρεν ἔνθα ἦν κείμενος ὁ νεκρὸς ἐν ἐλαίῳ[2].

Nunmehr verschiebt sich die Sachlage noch weiter zu Gunsten der Annahme orientalischer Einwirkung zunächst für den vorliegenden Fall. In Gestalten, die, wie Etana und Gilgamiš („zwei Drittel von ihm ist Gott und ein Drittel von ihm ist Menschlichkeit“[3]), auf der Grenze zwischen Gott und Mensch stehen, war ja der rationalistischen und euhemeristischen Auffassung bereits vorgearbeitet, und in der

[1] Vgl. hierzu noch unten S. 1014 Anm. 2 [2] Vgl. auch oben S. 999 Anm. 3
[3] *Gilgamiš-Epos* Tafel IX Col. II 16 (*KB* VI 1 S. 204/5)

Bezeichnung Βήλου τοῦ ἀρχαίου bei Aelian könnte immerhin neben der griechischen Vorstellung mittelbar noch eine, den einheimischen Anschauungen entsprechende Anspielung auf den babylonischen Ur-König Bēl-Etana zum Ausdruck kommen. Ich werde zu dieser Frage in meinen Untersuchungen über „Herodot und die Logographen" zurückkehren[1].

Ist nun die Stelle bei Ktesias der einzige Beleg für die Kombination Bēl-Etana? Ein weiterer kommt wahrscheinlich hinzu. EDUARD MEYER[2] bemerkt zu Βηλιτανᾶ: „Der babylonische Name *Bēl 'itan* findet sich als Personenname auf einem aramäischen Siegel CISem. II 92". Der Hinweis ist bedeutsam, bedarf aber der Modifikation. Es handelt sich nämlich der Darstellung und dem Stil nach deutlich um einen altpersischen Siegelcylinder. Dargestellt ist ein persischer König auf einer Art Omphalos (einer Bergspitze?) stehend, der zwei sich bäumende Löwen in der bekannten wappenmäßigen Weise mit beiden Armen packt; außerdem ein Baum (?) und ein halbmondförmiges Gestirn. Daneben in aramäischer Schrift die Legende בלאתן, für die die Lesung *Bēl 'itan* wohl die nächstliegende ist. Da *Etana* nicht ausschließlich dem Totenreich und seinen Mysterien angehört, so wäre ein Personenname *Bēl-Etana*, den der Eigentümer des Siegels getragen hätte, nicht undenkbar. Er könnte als Vollname gelten, wie z. B. *Šamši-Adad* oder als die Abkürzung eines längeren die bekannte Satzform zeigenden Namens. Vielleicht sollte aber auch der auf dem Siegel dargestellte Perser-König in seiner gleichzeitigen Eigenschaft als babylonischer König und damit als Träger und Erbe von Etana's Königtum so bezeichnet werden. Die Cylinderform, die Darstellung, die aramäische Legende, und was man von der Provenienz weiß (*loci incerti Syriae vel Assyriae*), all' das weist in seiner Vereinigung auf das Zweistromland als Heimat dieses Siegels. —

Weitere Belege für Bēl-Etana gibt es dagegen m. W. bisher nicht —

Freilich hat MARQUART[3] unter EDUARD MEYER's Billigung[4] mit Βηλιτανᾶς den Gärtner Βελητάρας verknüpfen wollen, der in der

[1] Wahrscheinlich kommt, wie dort zu zeigen, der verschiedenartigen Bezeichnung des babylonischen Hauptheiligtums als Grab und als Tempel des Bēl eine gewisse Bedeutung auch für die Quellenscheidung zu

[2] *Forschungen zur alten Geschichte* II 478 Anm. 1

[3] MARQUART, *Die Assyriaka des Ktesias* (*Philologus* VI Suppl.) S. 565, 573, 585

[4] *Forschungen* II a. a. O.

für uns durch Bion und Alexander Polyhistor vertretenen Legende nach dem Aussterben des Hauses der Semiramis eine neue Dynastie gründete; und der gleiche Gedanke hat vielleicht schon im späteren Altertum seine Vertreter gefunden. Wenigstens könnte man die Namensform Βελιταρᾶς, wie sie bei Synkellos für den Gärtner und Dynastieengründer sich findet — vorausgesetzt, daß sie wirklich die handschriftlich bestbezeugte ist — in solchem Sinne deuten[1].

Zu einer derartigen Identifikation wären wir aber nur dann berechtigt, wenn die Form Βελητάρας einer selbständigen Erklärung nicht fähig wäre, so daß wir in ihr eine in der Tradition entstandene Verstümmlung des korrekt babylonischen Namens Βηλιτανᾶς erblicken müßten.

So aber liegt die Sache keineswegs. Βελητάρας ist die in allem Wesentlichen genaue Wiedergabe des wohlbekannten babylonisch-assyrischen Namens: *Bēl-eṭir*[2] „Bēl ist Retter, hat errettet".

Aus relativ später historischer Zeit sind uns mehrere Träger dieses Namens[3] bekannt. Einen König, der so benannt gewesen war, aber kennen weder die babylonischen noch die assyrischen Urkunden, noch auch

[1] Alexander Polyhistor bei Agathias II 25: Νῖνος τε πρότερον φαίνεται καὶ βασιλείαν ἐνταῦθα βεβαίαν καταστησάμενος, Σεμίραμίς τε αὖ μετ' ἐκεῖνον, καὶ ἑξῆς οἱ τούτων ἀπόγονοι μέχρι καὶ ἐς Βελεοῦν τὸν Δερκετάδου; ἐς τοῦτον γὰρ δὴ τὸν Βελεοῦν τῆς τοῦ Σεμιράμεως φύλου διαδοχῆς παυσαμένης, Βελητάρας τις ὄνομα, φυτουργὸς ἀνὴρ καὶ τῶν ἐν τοῖς βασιλικοῖς κήπων μελεδωνὸς καὶ ἐπιστάτης, ἐκαρπώσατο παραλόγως τὴν βασιλείαν, καὶ τῷ οἰκείῳ ἐνεφύτευσε γένει ὥς που Βίωνι γέγραπται καὶ Ἀλεξάνδρῳ τῷ πολυΐστωρι, ἕως ἐς Σαρδανάπαλλον ὡς ἐκεῖνοί φασι, τῆς ἀρχῆς ἀπομαρανθείσης, Ἀρβάκης ὁ Μῆδος καὶ Βέλεσυς ὁ Βαβυλώνιος ἀφῄρηνται αὐτὴν τοὺς Ἀσσυρίους, καθελόντες τὸν βασιλέα, καὶ ἐς τὸ Μηδικὸν μετέστησαν ἔθνος, ἔξ τε καὶ τριακοσίων ἤδη πρὸς τοῖς χιλίοις ἢ καὶ ὀλίγῳ πλειόνων ἐτῶν παρῳχηκότων, ἐξ οὗ τὰ πρῶτα ὁ Νίνος τῶν ἐκείνῃ κατέσχεν πραγμάτων, οὕτω γὰρ Κτησίᾳ τῷ Κνιδίῳ τοὺς χρόνους ἀναγραψαμένῳ καὶ Διόδωρος ξύμφησιν ὁ Σικελιώτης. — Synkellos (Bonner Ausgabe, p. 696): Ἐβασίλευσαν Ἀσσύριοι ἀπὸ Νίνου καὶ Σεμιράμεως μέχρι Βελεοῦν τοῦ Δελκετάδου, εἰς τοῦτον γὰρ τοῦ Σεμιράμεως γένους λήξαντος Βηλιταρᾶν κηπουργὸς ἐβασίλευσε καὶ τὸ ἐκείνου γένος ἑξῆς μέχρι Σαρδαναπάλλου καθὰ Βίωνι καὶ Ἀλεξάνδρῳ δοκεῖ τῷ πολυίστορι. — Vgl. noch unten S. 1007 Anm. 2

[2] √ עטר I 1 *ēṭir* aus **ia'ṭar* 3 p. sg. Praes.; *ēṭir(u) Part*; *ēṭir Perm.* Das *a* in Βελητάρας wohl Wiedergabe der Verdumpfung durch das vorausgehende emphatische *ṭ*. — Βελ- statt Βηλ- häufig in zusammengesetzten Namen, z. B. Βέλεσυς s. o., sowie Βελέφαντης (Diodor XVII 112, etwa für *Bēl-ibnī* oder *Bel-bānī*). Vgl. auch Βελεθ = *Bēlit*, s. *Beitr. z. alt. Gesch.* III 494 f. Anm. 3

[3] Bezold, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum* V p. 1990

findet er sich unter Berossos' Urkönigen. Nicht mit dem eigentlichen Namen eines Herrschers sondern im besten Fall mit einem umschreibenden Beinamen haben wir es in *Bēl-eṭir* zu tun, und diesem Beinamen wird man versucht sein für das Wesen des Helden der Legende einen Fingerzeig abzulauschen. Ein König und Reichsgründer, für den eine Errettung bezeichnend ist — die Sage vom ausgesetzten und erretteten Königskind oder zukünftigen Herrscher niederer Abkunft tritt uns sofort vor Augen und wir erinnern uns, daß Kyros, der für die Perser der Träger dieser Sage geworden ist, einen Vorgänger und ein Vorbild in Sargon I von *A-ga-de(ne)* hatte, den historischen Begründer einer uralten semitischen Dynastie im Zweistromlande (um 2800 v. Chr)[1]. Für ihn, den von seiner Mutter heimlich Geborenen, in einem Kasten auf dem Strome Ausgesetzten, den niedrig Aufgewachsenen und zur Herrschaft über das Volk Erkorenen, paßt der Beiname *Bēl-eṭir* „Bēl hat errettet" vortrefflich.

Freilich wird in der uns überkommenen Niederschrift der Sargon's-Legende als fördernde Gottheit speziell Ištar genannt: daß die Erwähnung der Gemahlin des Bēl ihn selbst, den Hauptgott, nicht ausschließt, liegt auf der Hand. Aber wie die Dinge liegen, wird man einen weiteren Beweis für die Richtigkeit unserer Schlußfolgerung, wenn nicht fordern, so doch, wo er sich bietet, als dringend erwünscht begrüßen.

Βελητάρας bei Bion und Alexander Polyhistor war Gärtner, ehe er zur Herrschaft gelangte, Sargon ist als Gärtner aufgewachsen: „Es trug[2] mich fort der Fluß und brachte mich zu Akki, dem Wasserschöpfer (wörtl. „dem Wasserausgießer", offenbar dem Aufseher einer Bewässerungsanlage, eines Schöpfrades). Akki, der Wasserschöpfer, zog mich an Kindesstatt auf[3]. Akki, der Wasserschöpfer, machte mich zum Gärtner. Während ich Gärtner war (wörtlich „während meiner Gärtnerschaft"), war mir Ištar gewogen. x+4 Jahre war ich König, beherrschte die Schwarzköpfigen und re[gierte sie]"[3].

[1] Siehe meine *Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie und ihre Lösung* S. 172 ff. und Tafel I

[2] III R 4 No. 7. Vgl. *AB* III 1 S. 100—103

[3] *ana mārūti urabanni* nicht „zog mich zum Knaben auf", sondern „er zog mich als (eigenes) Kind auf, adoptierte mich". S. *Hammurabi's Gesetz* § 185 *ana mārūtim illī-ma urtabbīšu* § 190/191 *ana mārūtīšu ilqūšu-ma urabbūšu*, wie denn auch das Adoptivkind *tarbītu* heißt

Damit ist bewiesen, daß Βελητάρας *Bēl-ēṭir* Sargon dem Ersten entspricht, während er von Βηλιτανᾶς = *Bēl-Etana* völlig verschieden ist.

Das ist nun weiter für Ktesias und die Rekonstruktion seiner legendarischen Liste assyrischer Könige von entscheidender Bedeutung.

Denn aus der vermeintlichen Identität des Βηλιτανᾶς mit dem Βελητάρας leitete MARQUART das Recht her, den letzteren, der für Ktesias nicht bezeugt ist, aus Alexander Polyhistor und Bion bei Agathias und Synkellos, sowie aus der Chronik und den Listen des Eusebius[1]-Hieronymus und den Excerpta Barbari[2] für die ktesianische Liste voraus- und in diese einzusetzen, so daß zwei assyrische Dynastien für Ktesias anzunehmen wären: 1) die der Semiramis (No. 1), die bis Βήλωχος II (No. 16) liefe, alsdann 2) die des Βελητάρας (No. 17), die mit Sardanapal (No. 30) endete.

MARQUART meinte: „Aus der ganzen Haltung jenes ktesianischen Berichtes" über das Eindringen in das Grab des *Bēlitanās* gehe hervor „daß jenes Grabmal und insbesondere auch sein Bewohner, der nur schlechtweg Βελητάρας genannt wird, beim Leser als bekannt vorausgesetzt werden, daß also von ihnen schon in einem früheren Teile des ktesianischen Werkes die Rede war"[3].

Daß der Insasse des Grabes vorher schon bei Ktesias genannt gewesen sein müsse, besagt aber der Bericht in Wahrheit nur für den, der, wie MARQUART sehr scharfsinnig, aber doch irrtümlicher Weise, die Identität des Βηλιτανᾶς mit Βελητάρας aus anderen Gründen für gesichert hielt.

Prüfen wir nun, ob, nach Wegfall dieses Hauptanhalts, Βελητάρας gleichwohl noch als von Ktesias genannt betrachtet werden kann.

Da finden wir alsbald, daß Ktesias selbst gegen eine solche Annahme Einspruch erhebt. Diodor II 21, 7 berichtet von Ninyas, dem Sohn des Ninos und der Semiramis, daß er τὸν τοῦ ζῆν χρόνον κατέμεινεν ἐν τῇ Νίνῳ· παραπλησίως δὲ τούτῳ καὶ οἱ λοιποὶ βασιλεῖς, παῖς παρὰ πατρὸς διαδεχόμενος τὴν ἀρχήν, ἐπὶ γενεὰς τριάκοντα ἐβασίλευσαν μέχρι Σαρδαναπάλλου· ἐπὶ τούτου γὰρ ἡ τῶν Ἀσσυρίων

[1] Eine tabellarische Übersicht über die Mitglieder der beiden vermeintlich ktesianischen Listen s. bei MARQUART a. O. 584f.

[2] MARQUART a. a. O. 574 Anm. 198. Eusebius (ed. SCHOENE) II 36 zum Jahre 668 (*Balepares*); Hieronymus ib. sowie in der Series regum, ib. II 26 (*Belleparis*); Excerpta Barbari, ib. II 214 (*Belleroparus*). — Die dem Βελητάρας am genauesten entsprechende Form Βαλατόρης s. Eusebius I 65, 14, Χρονογραφ. σύντομον, ib. II 84, 22 und Synkellos p. 278, 3

[3] Von mir gesperrt

ἡγεμονία μετέπεσεν εἰς Μήδους. ἔτη διαμείνασα πλείω τῶν χιλίων καὶ τριακοσίων καθάπερ φησὶ Κτησίας ὁ Κνίδιος ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ. (Vgl. Diodor 28, 8).

Also hat Ktesias von Ninos und Semiramis bis auf Sardanapal eine ununterbrochene Dynastie angenommen, in welcher stets dem Vater der Sohn folgte[1].

Daß dies wirklich bei Ktesias stand, weder eigene Zutat des Diodor ist, noch Zusatz aus anderer Quelle, wird durch Kephalion *frg.* 1 (bei Eusebius) bewiesen[2]. Diese nennt zu Eingang seiner Chronik den Hellanikos, Ktesias, Herodot als seine Gewährsmänner und berichtet über Ninyas: *Post quam Ninuas imperium accepit, de quo dicit Kephalion, quod nihil memoratu dignum fecerit. Ac deinde singulatim recensit ceteros quoque, quod nempe filius a patre imperium accipiens* (Synkell. παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενος τὴν ἀρχήν), *ad numerum mille annorum dominati sint.* Dann wird über die Weichlichkeit dieser Könige gesprochen, und daß sie sich von der Außenwelt nicht sehen ließen. „Wer aber diese Könige kennen will, der findet ihre Namen bei Ktesias, 23 an der Zahl, wie ich glaube“[3].

Es ist deutlich, daß der Gang der Darstellung bei Diodor und bei Kephalion bis auf einige übertreibende Ausmalungen des Letzteren (der z. B. die Könige nicht nur in Niniveh verbleiben, sondern überhaupt sich unsichtbar halten läßt), genau derselbe ist, was sich nur durch Benutzung des von Beiden benutzten und zu Ende zitierten Ktesias erklärt. Dieser kannte demnach nur eine ununterbrochene assyrische Dynastie. Mit gutem Grunde hat also Agathias für den Gärtner Βελητάρας nur Alexander Polyhistor und Bion zitiert, während er für die chronologische Bemessung des von Semiramis bis zum Beginn der Mederherrschaft verflossenen Zeitraums Ktesias und den mit diesem übereinstimmenden Diodor nennt. MARQUART hat diesem auch von ihm herangezogenen Zeugnisse des Ktesias nicht die ihm gebührende Bedeutung beigemessen. Sonst hätten ihm gegen die Annahme zweier

[1] A. O. S. 565: „Da aber nach Diodor und Kephalion stets der Sohn dem Vater gefolgt ist . . .“

[2] MÜLLER, *Fragm. h. Gr.* III p. 625 sq., Eusebius (SCHÖNE) I 59 sq.

[3] Die Differenz der Herrscherzahlen (Diodor 30, Kephalion 23) ist vielleicht nur scheinbar: Kephalion zog nur die Herrscher bis auf Teutamos No. 22 und nach ihm nur noch Sardanapal in Betracht, während die eusebianische Chronographie und, nach Diodor zu urteilen, schon Ktesias den Sardanapal erst als den 8. Nachfolger des Teutamos betrachtet, s. MARQUART a. a. O. S. 564

assyrischer Dynastien bei Ktesias und gegen die Identität des ktesianischen Βηλιτανᾶς mit dem Βελητάρας des Bion und Alexander Polyhistor ernste Bedenken aufsteigen müssen.

Einmal so weit gekommen, müssen wir einsehen, daß eine Bekanntschaft des Ktesias mit Βελητάρας alles andere denn wahrscheinlich ist.

Es ist klar, daß der uralte Herrscher und Reichsgründer, der Träger der Sagen von der Aussetzung und von der Berufung zur Herrschaft nur deshalb als Begründer einer zweiten späten Dynastie auftritt, weil der erste Platz durch die Semiramis als Schöpferin des assyrischen Reiches und seiner ersten Dynastie in Anspruch genommen war. Mit anderen Worten, die Ansetzung des Βελητάρας-Bēlețir als Begründers einer zweiten Dynastie setzt die Ausbildung der Semiramis-Sage voraus.

Semiramis-Sammuramat ist von Haus aus eine durchaus historische Gestalt — eine babylonische Prinzessin, mit der Adadnirari III von Assyrien (812—783 v. Chr.) sich vermählte, um gemeinsam mit ihr, der er einen Einfluß auf die Regierungsgeschäfte zugestand, die vereinigten Lande Assyrien und Babylonien zu regieren[1]. Als ein im Sinne dieser Vereinigung kulturell und staatsrechtlich bedeutsames Element ist die auf Sammuramat's Betreiben erfolgte Einführung des Nebokultes in Assyrien zu betrachten. Bei den Nebo-Priestern in Borsippa hat Herodot die nüchternen, rein tatsächlichen, jedes legendarischen Beigeschmackes entbehrenden Nachrichten über die historische Semiramis, deren Zeit er annähernd richtig bestimmt, erkundet[2].

Wie sich aus der historischen Semiramis die Sagengestalt entwickelte, habe ich gezeigt[3]. Dabei betrachtete ich es als bekannt und allgemein zugegeben, daß zum Bilde der Romanfigur die babylonisch-assyrische Königs- und Liebesgöttin und die sie betreffenden Legenden wesentliche Züge geliefert haben. „Es kommt nur darauf an, zu erklären, wieso die Gestalt der Semiramis bis zur Fähigkeit zu solcher Verschmelzung gediehen ist".

„Semiramis und ihr rein eponymer Gemahl gelten als erste Herrscher Assyriens. Das gibt den entscheidenden Wegweiser. Eine solche Vorstellung kann unmöglich auf assyrischem oder babylonischem Boden erwachsen sein, sondern nur bei einem Fremdvolke. Wenn

[1] S. dazu und zum Folgenden: C. F. Lehmann, *Die historische Semiramis und Herodot, Beiträge zur alten Geschichte* I S. 256—281

[2] A. a. O. S. 270ff. [3] *Berl. Phil. Woch.* 1894 Sp. 239 f.; a. a. O. S. 279 ff.

eine Völkerschaft von primitiven Sitten zu der Zeit, da Sammuramat an der Leitung der Geschicke Assyriens beteiligt war, zum ersten Male mit den kriegerischen Assyrern in nähere Berührung kam und von dem Reichtum und der Pracht ihrer Städte hörte, so erklärt es sich vollauf, daß diese Herrscherin als Begründerin assyrischer Macht und Herrlichkeit betrachtet und als solche zum Mittelpunkt eines Legendenkreises wurde, obgleich nicht einmal von der Begründung einer neuen Dynastie die Rede sein kann, da Adadnirari III seinem Vater auf dem Throne Assyriens folgte und die Herrschaft seinen Nachkommen vererbte". „Unsere Beweiskette ist geschlossen, wenn wir das Volk nachweisen, das zur Zeit Adadnirari's III und der Sammuramat zum ersten Male mit den Assyrern in nachhaltige Feindseligkeiten gerät und wenn wir ferner zeigen, daß auf dieses Volk paßt, was wir über die Herkunft der Sage wissen oder anderweitig zu vermuten haben".

„Beides trifft zu für die Meder. Nicht weniger als acht von Adadnirari's III Regierungsjahren sind nach der ‚Verwaltungsliste' durch Feldzüge gegen die Meder (*Madaia*) in Anspruch genommen, und auch in der größeren Palastinschrift des Königs werden diese Meder (*Ma-da-aia*) erwähnt. Und diese Kämpfe bilden die erste ernste und nachhaltige Berührung zwischen beiden Völkern. Von Adadnirari III ab machen die Meder allen denjenigen Assyrerkönigen, die überhaupt die Herrschaft im Osten zu sichern oder auszubreiten suchen, schwer zu schaffen".

„Vor Adadnirari III werden sie dagegen nur erwähnt von dessen Großvater Salmanassar II, der in seinem 24. Regierungsjahre (836) unter anderen Völkern auch sie bekämpft, die hier unter dem Namen *Amadaia*" (mit vorgeschlagenem *a*) „erscheinen, und von dessen Sohn Adadnirari's III, der gegen die *Mataia* zu Felde zieht. Also unter dem Großvater und Vater gleichsam Vorgefechte mit der Vorhut des eindringenden indogermanischen Volkes, dessen Gros der Sohn zum ersten Mal und wiederholt die Spitze zu bieten hat".

„Daß aber vieles von dem, was wir bei Ktesias finden, als ein wenn auch durch mancherlei literarische Zutaten ausgeschmückter Niederschlag der medisch-persischen Volkstradition zu betrachten ist — mag man sie nun als „Legende", „Gesang", „Novelle", „Mär" bezeichnen —, ist längst vermutet und als wahrscheinlich anerkannt worden. Unsere von diesen Erwägungen ganz unabhängige Ermittlung,

daß die Semiramis-Sage bei den Medern entstanden ist, kann nur als eine Bestätigung dieser gelten. Und wenn nach DIELS überzeugender Konjektur in der Inschrift einer Doppelherme des Panyassis und des Herodot dem ersteren die Kenntnis der 'Ασσυρίης ἄθλα Σεμείραμεως zugeschrieben wird, so stimmt auch diese frühere Erwähnung der sagenhaften Kämpfe der Semiramis vortrefflich zu unserer Voraussetzung einer volkstümlichen Entstehung und Verbreitung der Semiramis-Sage, zunächst auf iranischem Boden, die ihrer literarischen Vertretung und Ausgestaltung durch Ktesias vorausgegangen war".

Wäre bei den Medern zur Zeit ihrer ersten Berührung mit den Assyrern eine im Zweistromland heimische ältere Reichsgründungssage bekannt gewesen, die Semiramis-Sage hätte nicht entstehen können.

Freilich von ihrer Entstehung bis auf Ktesias war Zeit genug verstrichen, um eine Verknüpfung und Amalgamierung mit echt babylonisch-assyrischen Sagenstoffen sehr wohl möglich erscheinen zu lassen, wenn sichere Zeugnisse dafür sprächen. Das ist aber nicht der Fall.

Noch eins kommt hinzu: Sargon I-Bēl-eṭir (um 2800 v. Chr.) und seine Nachfolger können zwar als Angehörige einer von Norden her das gesamte Zweistromland beherrschenden Dynastie in einem gewissen Sinne als Vorläufer der späteren Könige betrachtet werden, die über das im 16. Jahrhundert selbständig gewordene Assyrien herrschten[1]. Aber als Assyrer im nationalen Sinne kann er nicht gelten. Auch das spricht gegen seine Berücksichtigung in einer speziell auf Assyrien gemünzten Tradition. Ktesias schreibt ja 'Ασσυριακά im eigentlichen Sinne oder doch vom assyrischen Standpunkt aus. Babylon gilt ihm als eine ninivitische Gründung[2]. Auch deshalb ist

[1] So zu sagen ‚praeassyrische' Herrscher *Šamaššumukin* Th. I S. 96 unten

[2] Ganz im Gegensatz zu den älteren Logographen incl. Herodot, die, weil Assyrien und Babylonien in Darius' Satrapien-Ordnung — unbeschadet der nominellen Personalunion zwischen Persien und Babylonien — eine Satrapie bildeten, Babylon zu Assyrien rechnen, aber als Hauptbestandteil und Hauptstadt, hinter der das längst zerstörte Ninive schemenhaft zurücktritt. S. *Beitr. z. a. Gesch.* II 342 und was dort zitiert ist. — Die im späteren Altertum für die populäre Vorstellung herrschende Unklarheit über die Begriffe Assyrien und Babylonien geht zum guten Teil auf die logographisch-herodoteische und auf die ktesianische Anschauung zurück, die, unter einander keineswegs im Einklang, die Verwischung und Vermischung der beiden Gebiete gemeinsam haben

nicht vorauszusetzen, daß Ktesias selbst, von dem man ja — ob mit Recht? — verschiedentlich annimmt, daß er die überkommenen Stoffe entscheidend umgestaltet habe, den Gärtner Βελητάρας seinerseits mit den medisch-persischen Mären von der Begründerin assyrischer Größe zusammengefügt habe[1].

[1] Dieses letztere, lediglich ergänzende Argument käme in Wegfall, sobald die Sage von dem ausgesetzten und erretteten, als Gärtner aufgezogenen Dynastien-Gründer auch für Assyrien nachgewiesen würde. Die beiden Sagenzüge von der Berufung zum Königtum und von der Aussetzung des künftigen Herrschers — sei er nun Königssohn oder unbekannter Herkunft — erscheinen naturgemäß häufig, aber nicht immer notwendiger Weise mit einander verknüpft. Das Motiv der Aussetzung kann fehlen, wie im Etana-Mythus, oder in den Hintergrund treten.

Letzteres trifft zu in einem Fall, der das Vorhandensein einer Berufungssage speziell für Assyrien beweist, dem von Zimmern (*KAT*3 382 mit Anm. 4) in dieser seiner Bedeutung richtig gewürdigten Gebet Aššurnaṣirabal's II, Sohnes des Königs Šamši-Adad und Enkels Tiglatpileser's I. Aššurnaṣirabal dankt der Ištar, daß sie ihn aus dem unbekannten Gebirge, in dem er geboren und aufgewachsen war, hervorgeholt und zur Herrschaft berufen habe. Da der Vater dieses Aššurnaṣirabal gleichfalls König von Assyrien war, so handelt es sich nach Zimmern's Ansicht nicht um einen wirklichen Vorfall aus dem Leben Aššurnaṣirabal's II, sondern nur um „einen aus der feststehenden ‚Königsberufungssage' aufgenommenen und auf ihn übertragenen Zug". Ob aber nicht doch für die Übertragung ein gewisser Anhaltspunkt in dem Leben des Königs vorgelegen hat? Sein Vater Šamši-Adad war einer von zwei Söhnen Tiglatpileser's I (um 1000 v. Chr.), die beide nach einander geherrscht haben? Aššur-bel-kala, der Bruder Šamši-Adad's könnte von Tiglatpileser I zur Nachfolge bestimmt gewesen und zunächst auch gelangt sein. Trat an dessen Stelle später infolge eines nicht notwendiger oder auch nur wahrscheinlicher Weise friedlichen Umschwungs Šamši-Adad und war damals des letzteren Sohn Aššurnaṣirabal bereits am Leben oder gar schon erwachsen, so trifft auch für den letzteren zu, daß er — mittelbar, durch seinen Vater — wider Erwarten zur Herrschaft berufen wurde. So würde sich die Übertragung von Motiven einer älteren Legende gerade auf diesen Fürsten allenfalls erklären, während sie beim Mangel jeglichen Anhalts doch selbst der in solchen Dingen gewiß nicht engherzigen zeitgenössischen Anschauung recht fragwürdig erscheinen mußte.

Daß das Aufwachsen in den unbekannten Bergen eine Aussetzung zur Voraussetzung hat, ist zum Mindesten nicht ersichtlich, wenn auch das „Gebirgsmotiv" in der Legende erklingt: „meinen Vater kannte ich nicht, mein Vatersbruder bewohnte das Gebirge". Die für Sargon und Bel-eṭir entscheidenden Züge der Errettung und des Hirtentums fehlen gänzlich. Jedenfalls zeigt aber diese sekundäre Anwendung der Berufungssage, daß deren erster assyrischer Träger in eine noch weit ältere Zeit, eben die der Begründung des assyrischen Sonderreiches, gehört. Und falls sich einmal eine Form dieser Berufungssage in ihrer speziellen Verwertung auf Assyrien findet, in welcher das Motiv der Aussetzung und das des Aufwachsens als Gärtner zutage treten, so würde auch von ihr das Gleiche gelten.

Unser Hauptargument bliebe auch dann in Kraft: schon Aššurnaṣirabal II, der sekundäre Träger der Berufungssage, geht der historischen Semiramis um reichlich ein Jahrhundert vorauf, der erste Begründer des assyrischen Sonderreichs ist ungefähr

Kurzum: nichts zwingt uns den Gärtner Beletaras und seine Dynastie, entgegen dem eigenen Zeugnis des Ktesias, für ktesianisch zu halten[1].

Erst in späterer Zeit ist die Kunde von dem uralten Träger der Aussetzungs- und der Königsberufungssage mit der Semiramislegende in der oben gekennzeichneten Weise verknüpft worden. Daß Bion, den Agathias an erster Stelle zitiert, auch als Urheber, oder, sagen wir vorsichtiger als erster literarischer Zeuge, dieser Entwickelung anzusprechen wäre, ließe sich um so eher denken, als in hellenistischer Zeit, der sowohl der Bukoliker wie der Kyniker dieses Namens angehören, die Begriffe Assyrien und Babylonien vielfach und für die

---

sieben Jahrhunderte vor ihr anzusetzen. Die Legende von der Semiramis als Gründerin des assyrischen Reiches konnte sich nur in einem Vorstellungskreise bilden, dem es an jedweder, selbst der entferntesten sagenhaften Kunde einer, sei es älteren, spezifisch assyrischen, sei es alt- und gesamtbabylonischen Entwicklung fehlte.

Freilich haben in der Zeit nach der historischen Semiramis die assyrischen Dynastien wirklich mehrmals gewechselt, aber ohne daß eine Verwertung der Berufungssage bei den Begründern irgend wie ersichtlich wäre. Am Auffälligsten ist dies bei den durch Inschriften so reichlich vertretenen Sargoniden. Sargon II selbst, der — doch wohl im Sinne eines Programms — den Namen des uralten historischen Herrschers annahm, hätte es leicht genug gehabt, sein Usurpatorentum durch eine Wiederbelebung der Aussetzungs- und Berufungssage zu verschleiern. Statt dessen begegnet man in seinen Inschriften nur einer Legitimierung auf fragwürdigem etymologischen Wege: aus *Šargānu* „mächtig" wird *šar(ru) kīnu* (geschrieben GI. NA) der „legitime König" gemacht. Sein Enkel Assarhaddon und sein Urenkel Šamaššumukīn bezeichnen ihn und sich als späte Nachkommen eines uralten Assyrerkönigs *Adasi* und seines Sohnes *Bēl-banī* (Bel erschuf mich). Ob diese etwa Träger einer assyrischen Form der Berufungssage waren, steht dahin. Jedenfalls ist ein Bel-eṭir und eine Errettung dabei nicht in Frage

[1] Wir haben Βηλιτανᾶς und Βελητάρας aus der unberechtigten Verkettung gelöst, der sie ob des Aneinanderklingens ihrer Namen verfallen waren. Es darf nunmehr, wo eine Vermischung nicht mehr zu befürchten ist, darauf hingewiesen werden, daß beide Gestalten in sehr verschiedener Weise Träger verwandter Mythen sind. Der aufsteigende und in die Unterwelt versinkende Lichtgott (*Etana*) ist im letzten Grunde derselbe, wie das Götterknäblein in der Truhe (Usener, *Sintflutsagen*), d. i. der junge über den Himmelsocean auf primitivem Gefährt dahin fahrende Sonnengott, der sich in Bel-eṭir, soweit dessen mythische Seite in Betracht kommt, verkörpert. Und in beiden Gestalten kommen gleichzeitig Vorstellungen vom Urkönigtum, seiner Entstehung und seinem Träger zum Ausdruck. Und doch, wer sich klar macht, ein wie verschiedener Anteil dem spezifisch mythologischen Element für die Bildung und Beurteilung der beiden Gestalten zukommt, der wird sich gefeit fühlen gegen die Gefahren der heute beliebten und im Gewande einer neuen Lehre einherschreitenden schematischen Mythologisierung jeglicher von der Sage gestreiften oder umhüllten Gestalt. (Vgl. *Babylonische Kulturmission einst und jetzt*, S. 65)

landläufige Vorstellung wohl so gut wie regelmäßig, in einander fließen[1].

Ktesias selbst aber hat sich, indem er uns das Eindringen des Xerxes in das Grab des *Bēl-Etana*[2] und zudem in dem richtigen historischen und chronologischen Zusammenhange überlieferte, auf's Neue als Kenner des Orients in NÖLDEKE's Sinne erwiesen.

[1] S. Kallimachos, *In Apoll.* 108 und vgl. oben S. 1011 Anm. 2

[2] Die Warnung der Chaldäer an Alexander den Großen (oben S. 998 Anm. 3) verstünde sich vortrefflich, wenn der Herrscher zur Zeit eines Festes für den toten Gott (oben S. 1001ff., besonders S. 1003) vor Babylon eintraf, wozu der Zeitpunkt seiner Rückkehr, Frühjahr 323, nicht übel stimmen würde. Alexander war im Sinne der Babylonier und gewiß auch (s. *Wochenschr. f. kl. Phil.* 1900, Sp. 965 Anm. 1) nach eigener Anschauung der Nachfolger der vormaligen babylonischen Könige, der messianische Befreier vom persischen Joche (s. *Beitr. z. a. Gesch.* III S. 157 mit Anm. 2 und die dort zitierten). In Babylon warteten des Königs die Gesandten der griechischen Staaten, die ihm, auf sein Betreiben, die göttlichen Ehren bewilligt hatten. Zweifellos waren die orientalischen Völker darin vorangegangen, und in Babylonien war dabei ein Zurückgreifen auf die älteren Vorstellungen von der Göttlichkeit des lebenden Herrschers (oben S. 1002 Anm. 3) unvermeidlich. So wurde Alexander seitens der oder doch mancher Babylonier nicht bloß sicher gleich jedem babylonischen Könige als der Nachfolger des Urkönigs Bēl-Etana, sondern wahrscheinlich als dieser messianisch wiederkehrende Urkönig selbst betrachtet. Da mochte es wohl für Alexander unrätlich erscheinen, zu einer Zeit, da der Tod des Lichtgottes und Urkönigs die Gedanken beherrschte, mit dem Blick nach Westen in Babylon einzuziehen

Deux problèmes assyro-sémitiques.

Par

J. Halévy.

Je prends la liberté de présenter au jugement éclairé des sémitisants deux problèmes relatifs l'un au rapport du lexique hébreu avec l'assyrien, l'autre à celui des valeurs des signes cunéiformes avec le vocabulaire assyro-sémitique. Pour faciliter l'examen des résultats auxquels je suis parvenu je me suis limité à l'unique présentation de faits matériels en excluant rigoureusement tout élément spéculatif. Les savants compétents jugeront, si mon sentiment est conforme à la stricte exigence de la science.

I.

Emprunts assyro-babyloniens en hébreu.

Il y a quelque temps, j'ai discuté dans la *Revue sémitique* le domaine peu éclairé des mythes et des croyances hébréo-babyloniennes. Je vais aborder maintenant un sujet de faits qui se laissent directement contrôler. Sous le titre qu'on vient de lire, M. ZIMMERN a dernièrement résumé les résultats de ses études sur le rapport de la langue assyro-babylonienne avec l'hébreu [1]. Pour ce qui concerne la grammaire, il y avait peu de chose à ajouter à ce que l'on connaît

[1] *KAT*, 3, p. 644 et suivantes surtout la section intitulée *Lexikalisches* (p. 646—651). Je dois aussi faire remarquer que je laisse entièrement de côté les affirmations relatives à l'ordre dans lequel s'est accomplie la séparation des peuples sémites du noyau primitif à l'époque préhistorique, où le savant assyriologue me paraît un peu trop renseigné

depuis longtemps. Les quelques rapprochements plus étroits qui se constatent entre ces deux langues, en fait d'idiotismes, comme *mullu qatâ* = יָד מִלֵּא, ne présentent pas assez de relief pour établir un échange de conceptions susceptible d'être historiquement évalué. Toute différente est la valeur des emprunts lexicographiques. Il ne s'agit plus de phénomènes linguistiques jaillissant du génie sémitique latent diversifiés par des canaux invisibles, mais de vocables désignant des entites tangibles ou des idées caractéristiques de milieux ou de temps déterminés. De pareils emprunts sont fréquents dans toutes les langues humaines et constituent des éléments certains pour l'histoire des rapports, et parfois même du contact plus ou moins durable d'une nation avec une autre. Cette importance historique m'engage à passer en revue la liste très abondante, dressée par le savant assyriologue, des mots hébreux qui seraient empruntés au lexique assyro-babylonien. Il faut lui rendre justice pour les précautions multiples qu'il prend à ce sujet. Toutes les possibilités sont pesées avec une louable impartialité. Et cependant il me semble que le résultat aurait été tout opposé, si sa thèse principale, qui écrase les groupes sémitiques secondaires par le poids énorme du colosse babylonien, ne lui enlevait pas une partie de sa liberté d'appréciation. Les considérations qui suivent en donneront la mesure approximative, car il m'est impossible de traiter ici un tel sujet dans toute sa plénitude.

Au point de vue scientifique, il est urgent d'élaguer, des listes à examiner, les vocables araméens auxquels l'auteur lui-même n'attribue qu'une utilité pratique. Ce sont des éléments récents et hétérogènes qui doivent occuper une place à part en dehors de cette liste réservée uniquement à l'hébreu.

I — EMPRUNTS PRÉTENDUS CERTAINS

1. «בַּרְזֶל, «fer», de *parzillu*.» — Très contestable. La Babylonie manque de terrains miniers, de sorte que les métaux ont dû y être importés du dehors, soit des contrées du Taurus et de l'Amanus, soit du Liban, naturellement par l'intermédiaire des Araméens ou des Phéniciens. Les Hébreux les ont reçus par la même voie, probablement des Phéniciens qui prononçaient *barzel* avec un *b*, tandis que les Araméens et les Babyloniens font usage de *p*.

2. «אנך, «plomb», de *anaku*.» — Même observation. La haute antiquité du mot ainsi que sa provenance non babylonienne sont prouvées par la forme éthiopienne *nā'ĕk*.

3. «לְבֵנָה, «brique», de *libittu*.» — Pas aussi sûr qu'on le croit: l'état absolu *libittu* ne pouvait que donner לִבֵּת; l'état construit *libuat*, très rare, n'entre pas en ligne de compte. D'autre part, si le modèle était le pluriel *libnāti*, les Hébreux auraient également formé le pluriel לִבֵּנוֹת au lieu de לְבֵנִים. Donc, mot sémitique primordial.

4. «כֹּפֶר, «bitume, asphalte», de *kupru*.» — Ce mot ne figure que dans le récit du déluge, qui est d'origine babylonienne. C'est peut-être un emprunt littéraire, le peuple disait חֵמָר.

5. «שָׁשַׁר (שׁוּשַׁר), «paste rouge», de *šeršerru*.» — La traduction des deux mots n'est pas prouvée.

6. «כָּחַל, «farder (suppose un nom כֹּחַל, ar. *koḥl*), fard», de *guḫlu*.» — Un verbe dérivé de *guḫlu* ne se trouve pas en babylonien. Ce nom aurait d'ailleurs donné גחל, puis le synonyme חכל (cf. l'éth. *nā'ĕk* pour *auĕk*, n° 2) dans חַכְלִילִי, «fardé», חַכִּילָה (nom de ville) et חכליה (nom d'homme), corroborent l'origine occidentale du mot.

7. «אַרְגָּמָן, «pourpre rouge», de *argamannu*.» La pourpre est un produit phénicien et la matière a dû être importée en Babylonie avec son nom. La forme très récente אַרְגְּוָן répercute seule la prononciation babylonienne.

8. «תְּכֵלֶת, «pourpre bleue», de *takiltu*.» — Même observation; le babylonien ne contribue en rien à l'explication de ce mot qui, par conjecture désespérée, pourrait présenter une contraction de תַּכְחַלְת.

9. «שְׁבוֹ, «une pierre précieuse», de *šubū*.» — Bien douteux. Les gemmes viennent de l'Arabie méridionale, d'où leurs noms ont passé d'abord en Syrie.

10. «בִּירָה, «bourg», de *birtu*.» — Mot moderne emprunté à l'araméen בירתא, qui vient du babylonien.

11. «בִּיתָן, «palais», de *bitānu*.» — Mot très moderne pris à l'araméen.

12. «מָחוֹז, «lieu, place», de *maḫāzu*.» — Araméen מחוזא, et nom de ville babylonienne peuplée de Juifs.

13. «כִּסֵּא, «trône», de *kussū*.» — Visiblement mot chananéen; les indigènes de la Palestine étaient institués en royautés longtemps avant l'invasion des Hébreux.

14. «אָשְׁיָה, «pilier», de *asītu*.» — Sens et lecture ne sont pas à l'abri du doute.

15. «גֻּלָּה, «boule, coupe aux chapiteaux», de *gullatu*.» — Possible, mais par l'entremise des Araméens ou des Phéniciens.

16. «תַּנּוּר, «four», de *tinuru*.» — Même remarque. Du reste, un emprunt direct n'eût pu donner un double *n*.

17. «כּוּר, «four (? *Ofen*), fourneau, creuset», de *kūru*.» — Même remarque.

18. «אַגָּן, pl. אֲגָנוֹת, «bassin», de pl. *aganāte*.» — Même remarque.

19. «כִּיס, «bourse», de *kīsu, kīšu*.» — Mot commun aux Sémites du nord.

20. «מְנַקִּית, «tasse à libation», de l'araméen נקי, «sacrifier», qui remonte à l'assyrien.» — Ce n'est pas un rapport direct. Qui peut affirmer, d'ailleurs, qu'en phénicien נקי n'avait pas le même sens?

21. «אָמָן, «artisan», de *ummānu*.» — Plutôt de l'araméen אומנא; le mot est moderne.

22. «אִכָּר, «laboureur», de *ikkaru*.» — Existe aussi en arabe, *akkār*, «fossoyeur, laboureur», lequel peut venir de l'araméen, mais non pas de l'assyrien.

23. «גַּלָּב, «barbier», de *gallabu*.» — Existe aussi en araméen.

24. «אַשָּׁף, «magicien», de *ašipu*.» — Mot très moderne, emprunté à l'araméen.

25. «שֹׁטֵר, «surveillant, commissaire», de *šaṭāru*, «écrire». — L'arabo-sabéen סטר, «écrire, régler», ne vient certainement pas de l'assyrien.

26. «סָרִיס, «eunuque, commandant», de *ša rēši* («de la tête»).» — Araméen סרסא; étymologie peu sûre.

27. «פֶּחָה, «gouverneur», de (*bel*) *pihāti*.» — Dû à l'araméen פחת.

28. «סָגָן, pl. סְגָנִים, «gouverneur», de *šakuu*.» — Vient de l'araméen סגניא.

29. «מִסְכֵּן, «pauvre», de *muškēnu*.» — Araméen מסכנא.

30. «נְכָסִים, «biens, richesses», de *nikāsu*.» — Araméen נְכָסִין.

31. «בֵּית נְכֹת, «trésor», de *bit nikamti*.» — Exact, mais introduit par les Araméens.

32. «אֲגוֹרָה, «prix d'achat(?)», de *agāru*, «prendre en location, louer.» — אגר, «louer», est aussi araméen.

33. «מָחִיר, «prix», de *mahiru*.» — Parfait, mais il faut prouver qu'il n'a pas existé en phénicien.

34. «מֶכֶס, «impôt», de *miksu*.» — Araméen מִכְסָא. Il doit aussi avoir existé en phénicien.

35. «אֶשְׁכָּר, «impôt, tribut» de *iškaru*.» — Prouver qu'il manquait en phénicien.

36. «מִדָּה, «impôt, tribut», de *mandattu* (r. נדן).» — Araméen מִנְדָּה.

37. «חֲבֹל, «gage», de *hubullu*.» — Le fém. חֲבוֹלָה favorise l'idée que c'est un dérivé de חָבַל, «prendre en gage».

38. «נְדָן, «dot», de *nudunu*.» — Araméen נדנא, נדוניא.

39. «שָׁקַל, «peser, payer», de *šaqālu*.» — Mot commun aux Sémites du nord.

40. «שֶׁקֶל, «sicle», de *siqlu*.» — Même remarque. Origine assyrienne vraisemblable.

41. «מָנֶה, «mine», de *manu*.» — Même remarque.

42. «פְּרָס, «demi-mine», de *parsu*.» Le mot apparaît très tard; araméen פְּרַס.

43. «אַמָּה, «coudée», de *ammatu*.» — Exact, mais aussi araméen.

44. «קָנֶה, «canne, mesure», de *qānu*.» — Même remarque.

45. «סֵפֶר, «livre», de *šipru*.» — Araméen סִפְרָא.

46. «אִגֶּרֶת, «lettre», de *ēgirtu*.» — Araméen אִגַּרְתָּא; mot tardif.

47. «טַעַם, «ordre, édit». — Mot tardif; hébraïsation de l'araméen טַעֲמָא, טְעֵם.

48. «עַשְׁתֵּי, «un», dans עַשְׂתֵּי עָשָׂר, «onze», de *išten(-ešrit)*.» — Non, ce mot a dû exister aussi en phénicien, le babylonien ne possédant pas la gutturale ע.

49. «זִיו, «splendeur», de *zimu*.» — Existe aussi en araméen (זִיוָא) et en phénicien comme nom de mois (ירח זו).

50. «שֵׁד, «démon», de *šēdu*.» — Araméen שֵׁידָא.

51. «מַזָּלוֹת, «constellations, surtout les étoiles du zodiaque.» — מזל, משל, מַזָּלָא sont aussi employés en phénicien et en araméen.

Comme on le voit, les rapprochements qui précèdent reposent sur une base historiquement insuffisante. La presque totalité de ces mots hébreux figure en même temps en araméen et souvent même en arabe et en phénicien. Que doit-on en conclure? Raisonnablement ceci: au cas où il ne s'agit pas d'un terme sémitique général, perdu dans certains dialectes particuliers, l'hébreu a enrichi son lexique par des mots qu'il a reçus de ses voisins syriens et phéniciens. Depuis longtemps nous savions cela. Moi personnellement, j'ai toujours soutenu que les Hébreux étaient des Araméens phénicisés, mais dans une dose plus forte de l'élément phénicien qui formait le gros de la population au milieu de laquelle il s'est établi et qu'il a fini par absorber. On peut donc affirmer que, pendant les nombreux siècles qui se sont écoulés depuis les temps patriarcaux (vers 2150) et le règne de Tiglatpileser III (VIIIe siècle), comprenant les entr'actes du séjour en

Egypte, de la conquête de la Palestine et de l'établissement de la royauté, les Hébreux tournaient dans l'orbite purement chananéo-araméenne, sans avoir eu le moindre contact avec la Babylonie-Assyrie. Si un courant électrique invisible, sortant du foyer babylonien, dardait ses rayons jusqu'en Palestine, il a eu ses stations trajectoires en Syrie et en Phénicie. Dans la traversée, il a dû se modifier en quantité et en qualité avant d'atteindre son dernier stade. En un mot, de toutes les populations de la Syro-Phénicie, ce sont les Hébreux qui ont été le moins exposés à l'influence du babylonisme.

2 — LES EMPRUNTS DITS VRAISEMBLABLES

1. «כֶּסֶף, «argent, monnaie», de *kaspu.*» — Araméen כַּסְפָּא, phénicien כסף.

2. «חָרוּץ, «or», de *hurāṣu.*» — Phénicien חרץ.

3. «סַמִּים, «aromates», de *šammu.*» — Araméen סַמָּא.

4. «אֶלְגָּבִישׁ, «grêle», de *algamešu,* une espèce de pierre.» — Si ce mot est probablement de provenance assyrienne, il a été répandu par le commerce phénicien.

5. «בָּרֶקֶת, «émeraude», de *barraqtu.*» — Article de commerce de provenance phénicienne.

6. «הֵיכָל, «palais», de *ekallu.*» — C'est le babylonien qui l'a reçu du syro-phénicien, qui possède la consonne ה.

7. אוּלָם, אֵילָם, «péribole (*Vorhalle*)», de *ellamu,* «devant.» — *Ellamu* n'est pas un substantif.

8. «זָוִית, pl. זָוִיּוֹת, «bout», de *samitu.*» — Le *s* ne se change jamais en *z*.

9. «מְזוּזָה, «poteau», de *manzāzu.*» — Non, מְזוּזָה vient de זוּז, «remuer, déplacer» (néo-heb.), d'où (שַׁדַּי) זִיז.

10. «סַף, «seuil inférieur», de *sippu.*» — Mot indigène: preuve הַסְּתִּפָּה. Araméen סִפָּא.

11. «אַמָּה, «angle de la porte», de *ammatu.*» — C'est le même mot que אַמָּה, «coudée».

12. «מָצוֹר, מְצוּרָה, «forteresse», de *maṣṣartu.*» — Non, dans ce cas on aurait מַצּוֹר, מַצּוּרָה.

13. «שׁוּק, «rue, place», de *sūqu.*» — Araméen שׁוּקָא.

14. «פֶּלֶךְ, «cercle, canton», de *pilku.*» — Araméen פְּלָכָא.

15. «תֵּל, «monceau, colline», de *tillu, tilu.*» — Sémitique général: תִּלָּא, *till, til'*; dérivé תָּלוּל.

16. «צֶלֶם, «image», de *ṣalmu.*» — Araméen צַלְמָא.

17. «צוּר, «former», de *uṣurtu*.» — Le verbe צור se trouve aussi en araméen et en arabe; *uṣurtu* aurait donné אצר; l'étymologie du mot babylonien est d'ailleurs très douteuse.

18. «דֶּגֶל, «bannière», de *diglu*.» — Araméen דִּגְלָא, «perche fourchue».

19. «אָרוֹן, «arche, caisse, cercueil», de *arānu*.» — Araméen אָרְנָא.

20. «סַפָּל, «bol, tasse», de *saplu*.» — Araméen סַפְלָא.

21. «דּוּד, «marmite», de *dudu*.» — Araméen דודא.

22. «סַל, «panier», de *sellu*.» — Araméen סַלָּא.

23. «פֶּלֶךְ, «fuseau», de *pilakku*.» — Araméen פִּלְכָּא.

24. «שִׁרְיוֹן, סִרְיוֹן, «cotte de mailles», de *širyām, siryām*.» — Araméen סִרְיָנָא.

25. «אַשְׁפָּה, «carquois», de *išpatu*.» — Comme nom d'un instrument de guerre, ce mot a dû exister chez tous les Sémites du nord.

26. «זִקִּים, «liens», de *siqu*.» — *S* ne se change jamais en *ṣ* en hébreu.

27. «כֵּילַפּוֹת, «haches», de *kalapāti, kalābat*.» — Même remarque que 25.

28. «זִקִּים, «flèches ardentes (*Brandpfeile*)», de *ziqāti*.» — Même remarque.

29. «סוּגַר, «cage», de *šigāru*.» — Non, de סגר, «enfermer»; forme עוּגָב, עֻגָב.

30. «אַפֵּר, «couverture, voile», de *aparu*.» — Il a probablement existé chez les autres Sémites du nord.

31. «כָּתֹנֶת, «tunique», de *kitinnu*, «toile». — Non, l'adjonction du ת féminin prouve que c'est un mot indigène.

32. «סָדִין, «chemise», de *sudinnu*.» — Araméen סְדִינָא. Le grec «syndon» prouve qu'il existait aussi en phénicien.

33. «בִּרְמִים, «étoffe bariolée», de *birmu, burūmu*.» — Matière importée par le commerce.

34. «מַלָּח, «marin, navigateur», de *malāhu*.» — Mot sémitique général. Primitivement: «chercheur de sel (מלח) marin». Les Babyloniens n'exerçaient pas la navigation sur mer.

35. «צָרַף, «purifier les métaux», de *ṣarāpu*.» — Araméen צְרַף.

36. «מָכַר, «vendre» (*verkaufen*, non *kaufen*, «acheter», Z.), de *makkūru*, «biens» (*Habe*), *tamkaru* «commerçant.» — Ni מַכּוּר ni תַּמְכָּר n'existent en hébreu. מכר est commun à tous les dialectes du nord.

37. «שַׁלְמֹנִים, «dons, cadeaux», de *šulmānu*.» — La forme est régulière et שלם est commun aux langues du nord.

38. «שַׁבָּת, «sabbat, semaine», de *šabattu*.» — Non. Lecture possible *šappattu*; une racine שבת «cesser, se reposer» n'est pas usitée en Babylonien.

39. «זְמַן, «temps, délai», de *simānu*.» — Le ם de *simānu* reste dans le nom de mois סִיוָן et ne permute pas avec ז.

40. «כִּרָה, «repas», de *kirīti*.» — Le mot babylonien aurait donné כִּרִית; le verbe hébreu כָּרָה «préparer un repas» (Job. XL, 30) suffit à expliquer le nom כִּרָה; forme גִּאָה.

41. «לַחַשׁ, «enchantement, conjuration magique.» — La racine לחשׁ figure aussi en araméen.

42. «כִּשֵּׁף, «opérer des sortilèges, de la magie», de *kuššupu*.» — Existe aussi en araméen.

43. «כִּפֵּר, «pardonner», de *kuppuru*.» — Dérivé de כֹּפֶר «rançon» explique mieux l'idée de pardon. Ce substantif semble manquer en babylonien.

44. «קִדֵּשׁ, «sanctifier», de *quddušu*.» — La racine קדשׁ est aussi en plein usage dans les autres langues du nord.

Ces rapprochements fournissent matière à aucune observation particulière. C'est toujours la tendance non justifiée à vouloir faire passer l'influence de la langue babylonienne directement en Palestine sans l'intermédiaire des Syro-Phéniciens, ce qui est materiellement impossible.

3 — DOUTEUX.

J'arrive enfin à la dernière division, comprenant des mots «au sujet desquels il faut au moins considérer (*erwägenswert erscheint*) si nous n'avons pas affaire à des mots babyloniens empruntés à des epoques anciennes ou plus récentes». Passons-les en revue:

1. «אַפְסֵי־אָרֶץ, «confins de la terre» et *apsī* «océan». — Non: l'hébreu possède le nom אֶפֶס «fin, vide» et le verbe אָפַס «disparaître», ce verbe n'existe pas en babylonien.

2. «תְּהוֹם, «abîme, mer» et *ti'āmat*.» — La forme occidentale est mieux conservée.

3. «מַבּוּל, «déluge» et *abubu*.» — Non. Les deux mots n'ont pas les mêmes consonnes.

4. «גַּן, «jardin» et *gannatu*.» — Mots sémitiques communs; r. גנן.

5. «כֶּרֶם, «vigne» et *karmu*.» — Même remarque.

6. «תִּירוֹשׁ, «moût» et *serāšu*.» — Un ת ne peut pas répondre à un *s*.

7. «סָבָא, «boire du vin» et *sabū* «vin». — La présence du א plaide en faveur de l'origine occidentale du mot.

8. «עֹפֶרֶת, «plomb» et *abaru* «magnésite». — Le mot hébreu est plus originel.

9. «קוֹרָה «poutre» et *qaritu*.» — Mots sémitiques communs.

10. «בָּדָק, «fissure, fente» et *batqu*.» — Même remarque.

11. «מִשְׁכָּן, «demeure» et *maškanu*.» — Même remarque.

12. «פָּרֹכֶת, «voile du saint des saints» et *parakku* «adyton». — La racine פרך est aussi araméenne.

13. «אֲבוּס, «mangeoire, crêche» et *abusāte*.» — Le verbe אבס «nourrir, gaver» existe en hébreu et en araméen.

14. «צָב, «voiture» et *ṣumbu*.» — Ainsi nommé par sa ressemblance à un צָב.

15. «תֵּבָה, «caisse, arche» et *ṭebitu*.» — Ṭēbitu aurait donné טבת.

16. «עֵט, «stylet» et *ḫaṭṭu*.» — L'araméen a חַטָּא; arabe *khaṭṭ*.

17. «נאד, «outre» et *na'du*.» — Mot qui a dû être aussi employé dans les autres langues du nord.

18. «תּוֹתָח, «javelot (?)» et *tartahu* flèche (?).» — Même remarque.

19. «שַׁרְשָׁרָה, «chaîne» et *šaršarratu*.» Mot sémitique commun: שלשל, שרשר.

20. «שָׁנִי, «étoffe teinte» et *šinitu*.» — Probablement d'origine phénicienne.

21. «שַׂק, «sac» et *šaqqu*.» — Mot sémitique commun.

22. «מֶלֶךְ, «roi» et *malku, maliku*.» — Même remarque.

23. «שַׂר, «chef, souverain» et *šarru* «roi». — Mot également phénicien.»

24. «נָסִיךְ, «prince» et *uasiku*.» Araméen נסיכא.

25. «שָׁפַט, «juger», שֹׁפֵט «juge» et *šapātu, šapāṭu, šāpiṭu*.» — Existe aussi en araméen et en phénicien.

26. «שָׁלַט, «dominer» et *šalāṭu*.» — Même remarque.

27. «דִּין, «juger» et *dānu*.» — Même remarque.

28. «נָבִיא, «prophète» et *nabu*.» — Sémitique général.

29. «אָפָה, «cuire du pain» et *epū*.» — Aussi araméen.

30. «טָוָה, «filer» et *ṭamū*.» — Même remarque.

31. «שָׁלַל, «piller, butiner» et *šalālu*.» — Même remarque.

32. «פָּשַׁר, «interpréter» et *pašāru*.» — Même remarque.

33. «פתר, «interpréter» et *paṭāru*.» — En araméen פְּתַר.

34. «צִיד, צַיִד, «vivres» et *ṣidētu*.» — Aram. זְוָדָה (ar. زَوَدَ); le ז est dû à l'influence de la dentale ד; cf.: זדק pour צדק.

35. «סְגֻלָּה, «propriété» et *sugullāti* «troupeaux». — Aram. סגולתא.

36. «סְאָה, «mesure de blé» et *še'u* «blé». — Non: *še'u* répond à שאה (dialecte du Sam'al); la mesure en question est en assyrien *sūtu*, mot où le א radical a disparu.

37. «כֹּר, «nom d'une mesure» et *gurru*.» — Non: *gurru* est une forme dialectale babylonienne.

38. «מָדַד, «mesurer» et *madādu*.» — מדד est une racine sémitique générale.

39. «קָרְבָּן, «offrande sacrificielle» et *qurbānu*.» — Le sens du dernier mot est douteux., קרבן existe en phénicien.

40. «תְּרוּמָה, «oblation» et *tarīmtu*.» — Ne paraît pas exister.

41. «תְּנוּפָה, «elevation» et *nūptu*.» — Même remarque.

42. «אַזְכָּרָה, «offrande d'encens» et *askaru* «néoménie.» — Fantaisie pure (r. זכר).

43. «זָרַק, «jeter, asperger» et *sarāqu*.» — Existe aussi en araméen.

44. «סָלַח, «pardonner» et *salāhu* «asperger». — Même remarque.

45. «אָרַר, «maudire» et *arāru*.» — Existe aussi en phénicien.

46. «בְּרִית, «alliance» et *bārūtu* «divination». — Étymologie fictive.

47. «תּוֹרָה, «enseignement, loi» et *tērtu*.» — Non. תורה vient de הורה et *tērtu* de תאר.

48. «פֶּסַח, «pâques» et *pašāhu* «appaiser». — Pur caprice qui est contredit par l'adjectif פִּסֵּחַ «boiteux».

49. «אֲשֵׁרָה, «arbre sacré» et *aširtu*.» Existe aussi en phénicien.

Nous avons ici un lest philologique destiné uniquement à faire nombre et surtout à maintenir en équilibre la barque dévoyée du panbabylonisme dans sa folle course dans les wadis fallacieux de la Palestine. Pour l'amour de la quantité qui frappe la vue, on a négligé d'en éprouver la qualité qui seule apporte la conviction scientifique. Je suis profondément peiné d'avoir été obligé de passer la revue de 48 non valeurs qu'une exaltation que j'aime à croire passagère a mises sur les rangs. Chassons ce cauchemar et n'y pensons plus. Il en ressort cependant une leçon bonne à méditer c'est la justesse du dicton populaire: «qui beaucoup embrasse mal étreint».

Résultat définitif.

Dans les 143 mots hébreux prétendûment empruntés à l'assyro-babylonien, il n'y a pas un seul dont on puisse prouver en bonne conscience qu'il soit dû à un contact direct; tout a passé par le canal des peuples voisins ou représente des termes sémitiques primordiaux.

II.

Les noms des signes cunéiformes.

Toute écriture attribue aux lettres singulières qui la composent une valeur phonétique dont elle dévient l'indice et ces indices ou sons de lecture sont réprésentés le plus souvent par des noms de divers objets qui appartiennent à la langue des inventeurs de l'écriture en cause. Aucun peuple ne s'avisera de désigner les lettres de son invention par des noms empruntés à une langue étrangère. Au contraire, quand il reçoit l'écriture d'un peuple étranger, il conserve la plupart du temps en mème temps les noms de lettres étrangers sans trop chercher à les comprendre et les traite comme des phonèmes artificiels sans valeur intrinsèque et n'ayant que la seule destination de rappeler les sons qui constituent le fonds glottique du système. Ainsi par exemple, les noms des lettres de l'alphabet phénicien se sont conservés presque intacts chez les Hébreux, les Araméens et les Grecs, en partie transformés chez les Ethiopiens et gravement mutilés chez les Arabes et les Latins, sans toutefois effacer entièrement l'origine phénicienne.

Tout cela est une vérité banale qui court, pour ainsi dire, les rues; j'ai cependant cru qu'il était nécessaire de la rappeler en ce lieu où je me propose de présenter à l'appréciation des sémitisants, sans la compliquer d'autres questions afférentes, une liste de noms de signes cunéiformes que mes longues études sur cette matière ont prouvé avoir une origine babylono-sémitique. Chaque nom sera suivi de la justification de mon affirmation. Ils auraient ainsi devant eux une formule dérivation semblable à celle qui aurait pour objet les lettres de notre alphabet: *a* de *alpha* (אלף), *bé* de *bēta* (בת), *dé* de *delta* (דלת), *e* de *e* (הא), *effe* de *w* (וו), *gé* de *gimel* (גמל), *hache* de *ḥet* (חת), *i* de *iōta* (יד), *ka* de *kappa* (כף), *elle* de *lamda* (למד), *emme* de *my* (מם), *enne* de *ny* (נן), *o* de *o* (עין), *pé* de *pe* (פי), *qu* de *koppa* (קף), *erre* de *ro* (רש), *esse* de *san* (שן), *té* de *tau* (תו), *zède* de *zētha* (זין). J'ai transcrit à dessein l'ensemble des lettres primitives afin de faire mieux saisir la nature des mutilations et des transformations que leurs noms ont subies au cours des siècles, sans éveiller néanmoins le plus léger soupçon sur leur origine.

Voici maintenant une série de noms de signes cunéiformes avec

leur valeur, leur signification et les dérivations assyro-sémitiques que je leur attribue. Bien entendu, il ne s'agit que de noms de lecture.

1. 𒀀 n. *au*, v. *a* «eau» de *ammu*, *awwu* (pour *iammu*, *iamu*), יָם, «mer, océan.»

𒀀 n. *au*, v. *mê* «eau» de *mū*, *mē* «eau» = *mū*, *mē*, s. מַיִם, מַיִן, مَا, ማይ.

2. 𒀀𒀀 n. *ab* (*ba*), v. *ab*, *ap*, id. «père» de *abū* «père» s. אָב, *abu*.

— — id «creux, enfoncement, lucarne, nid» de *aptu id.* = aram. אַפְּתָא.

3. 𒀀𒀀𒀀 n. *agû*, v. *aga*, id. «couronne, tiare» de *agû*, id.

4. 𒀀𒀀𒀀 v. *adama*, «sang noir, pas» de *adamatu*, id. = דם, אדם.

5. 𒀀𒀀 n. *allu* v. *al* de *allu* «lien, chaîne», *alālu* «lier, attacher» r. אלל.

6. 𒀀 n. *anū*, *ana*, v. *an*, id. «dieu, ciel», de *anū* «dieu supérieur» *Anu* f. *anta* (עֲנָת).

7. 𒀀𒀀𒀀 v. *azag*, id. «nom de démon» de *ašakku* «démon de la fièvre» s. עשק.

8. (Homme) 𒀀𒀀 v. *azalag* id. «un certain métier» de *ašlaku idem* r. שלך.

9. 𒀀 v. *babbar*, *babar*, *bab* «lever du soleil, lueur, splendeur, blancheur, soleil» de *babbaru* pour *barbaru* (forme *kakkabu* = *kabkabu*), «*idem*», r. ברר «être clair».

10. 𒀀𒀀 v. *bala*, *bal* «gouvernement» de *palū* «*idem*» r. פלי, héb. פלה «discerner, scinder».

11. 𒀀𒀀 *balag* (écrit *dub*) «lamentation, exclamations de douleur» de *balaggu*, *balangu* «*idem*», r. בלג.

12. 𒀀𒀀𒀀 *banšur* «disque, cratère» de *paššuru* «*idem*», r. פשר, aram. פתורא «disque, table».

13. 𒀀𒀀 *bara* «temple, sanctuaire» de *parakku* «*idem*», r. פרך.

14. 𒀀𒀀 *billudu* «institution, ordre divin» de *billudu* «*idem*», r. בלד, بلد.

15. 𒀀 *buru*, *bur* «cavité, trou» de *būru* «*idem*», r. בור; héb. בּוֹר.

16. 𒀀𒀀 *dub* «tablette» de *duppu* «*idem*», דַּף.

17. 𒀀 *dugu*, *dug* «ce qui est bon, propice, agréable» de *dumqu*, *duwqu*, *dūqu* «*idem*», r. דמק.

18. 𒀀𒀀 *dumu*, *du* «enfant, fils« de *damu*, *dumu* «*idem*», r. דמי héb. דמה «ressembler».

19. 𒀀𒀀𒀀 *dun* «force, puissance, seigneurie» de *dunnu* «*idem*», r. דנן; voir *danu*.

20. *ēku, ē* «canal d'irrigation» de *iku* «*idem*»; cf. éth. ጎደገ «étang.»

21. *el* «brillant, pur» de *ellu* «*idem*», r. *alālu* «laver, purifier» aram. חלל; cf. הלל.

22. *eme* «le parler, parole, langue» de *amū* «parler, jurer» r. ומי, aram. אמא.

23. *enu, enū, en* «seigneur» de *ēnū* «*idem*»; voir *anu.*

24. *engar* «laboureur« de *ikkaru* «*idem*», r. אכר, héb. אִכָּר.

25. *dan* «fort, puissant» de *dannu* «*idem*», r. דנן; voir *dun.*

26. *di* «jugement, ordre, loi» de *dinu* «*idem*», r. דין.

27. *had* «calam, sceptre» de *haṭṭu* «*idem*»; ar. خَطّ, héb. עֵט.

28. *ig, iq* «barre, porte» de *iqqu* (syn. *daltu*), r. אקק «fermer».

29. *igu, igi* «masse d'eau» de *agū* «flot», voir *eku.*

30. *il* «élever» de *ēlū* «*idem*», r. עלי.

31. *ingar* «mur, paroi» de *igaru* «*idem*», r. אגר.

32. *iz, is, iṣ* «arbre, bois» de *iṣū* «*idem*», r. עצו, héb. עֵץ, éth. ዕፅ *ʿĕtz.*

33. *kalama, kalam* «monde, univers» de *kalamu(a)* = כל־מה «tout ce qui est».

34. *la* «non, ne» de *lā* «*idem*», sém. לא.

35. *lil* «un démon» de *lilū*, f. *liltu* «*idem*», héb. לִילִית.

36. *mada, mad* «pays» de *mātu* «*idem*», aram. מתא «ville».

37. *mah* «élevé, grand, énorme» de *mahhu* «*idem*», r. מחח.

38. *muh* «sommet, sur» de *muhhu, muh*, r. *idem.*

39. *rad* «conduite d'eau, canal» de *rāṭu* «*idem*»; héb. רַהַט; r. רהט.

40. *silim* «paix, salut» de *šulmu* «*idem*», r. שלם.

41. *sukal* «serviteur, ministre» de *sukkallu* «*idem*», r. סכל.

42. *ṣalam* «image, statue» de *ṣalmu* «*idem*», r. צלם.

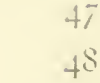
43. *ṣalmē, ṣalam* de (dieu) *Ṣalmu* «*idem*», r. צלם. Cf. inscr. de Teima.

44. *šē* «blé» de *šēʾu* «*idem*», r. שאו. Cf. inscr. de Panammu שאה.

45. *tap, tab* «associé, ami» de *tappu* «*idem*», r. תפף, טפף.

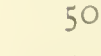
46. *sila, sil* «rue, place» de *silū* «*idem*», r. סלא.

47. *ṣab, zab* «guerriers, armée» de *ṣabū «idem»*, r. צבא.

48.  *zig* «outre» de *ziqqu «idem»*, aram. זיקתא; r. זקק.

49. *kil* «lieu enferme» de *kilu «idem»*, r. כלא, כלי. Cf. כול.

50. *abzu* «mer, océan» de *apsū «idem»*, r. אפס, «fin, vide».

51.  *tiamat* «*abîme* primordial, déesse» de *tiamtu, tamtu «idem»*, תהם.

Cette demie centaine de valeurs syllabique me paraît suffisante pour le but indiqué plus haut. C'est à peu près un cinquième de la totalité du syllabaire et je n'y ai fait entrer que les équivalences formellement données par les syllabaires et les gloses, en excluant celles qui sont dues aux recherches philologiques. On peut les diviser en valeurs monosyllabiques et en valeurs polysyllabiques dont la nature donne lieu aux remarques suivantes:

Les valeurs de la première catégorie font partie des syllabes primitives du système cunéiforme et sont employés couramment dans tous les textes anciens et modernes aussi bien idéographiques que phonétiques. Elles sont au nombre de 26:

a (1), *ab* (2), *al* (5), *bal* (10), *bur* (15), *dub* (16), *dug* (17), *dun* (20), *el* (21), *en* (23), *dan* (25), *di* (26), *had* (27), *ig* (28), *il* (30), *iṣ* (32), *la* (34), *lil* (35), *mad* (36), *mah* (37), *muh* (38), *rad* (39), *šē* (44), *tap* (45), *sil* (46), *ṣab* (47), *zig* (48), *kil* (49).

Les valeurs de la seconde catégorie ont ceci de particulier que leur dérivation assyro-babylonienne se reconnaît déjà au premier aspect à cause de la meilleure conservation de leurs consonnes finales. Elles sont au nombre de 25, savoir:

agu, aga (3), *adama* (4), *azag* (7), *babbar* (9), *balag* (11), *banšur* (12), *bara* (13), *billud* (14), *dumu* (18), *eme* (22), *igu, igi* (29), *ingar* (31), *kalama* (33), *silim* (40), *sukal* (41), *ṣalam* (42), *ṣalmē* (43), *abzu* (50), *tiamat* (51).

Enfin, l'ensemble des 51 valeurs énumérées plus haut, constatent dans la langue des inventeurs du syllabaire cunéiforme l'existence de mots tirés des racines suivantes:

ים (1), מי (1b), אב (2), אגו (3), אדם (4), אלל (5), ענו (6, 23), עשק (7), שלך (8), ברר (9), פלי (10), בלג (11), פשר (12), פרך (13), בלד (14), בור (15), דפף (16), דמק (17), דמי (18), דנן (19, 25), איך (20, 29), חלל, הלל (21), ומי (22), אבר (24), דין (26), חט (27), עקק, אקק, עלי (30), אגר (31), עין, עני (32), כל מה (33), לא (34), ליל (35), מתא (36), מחח

(37, 38), רהט (39), שלם (40), סכל (41), צלם (42, 43), שאי (44), תבב (45), תפף (46), סלא (47), צבא (48), זקק (49), כלא (50), אפם (51).

Conclusion.

La présence de ces éléments sémitiques dans le syllabaire constitutif cunéiforme prouve d'une façon mathématique que les inventeurs ne peuvent être autres que les Sémites de Babylonie, car la collaboration de deux races à langues différentes à une pareille invention est d'une impossibilité absolue. Les difficultés qui empêchent encore de dégager la dérivation du restant du syllabaire, viennent en grande partie de notre connaissance très imparfaite du lexique assyro-babylonien et iront en diminuant au fur et à mesure de la découverte de nouveaux textes rédigés dans le système phonétique.

Tel est le second problème que j'ai pris la liberté de soumettre à l'appréciation des sémitisants en général; il mérite d'attirer leur attention. J'espère que par amour de la vérité, ils voudront bien faire connaître au public savant le résultat de leur jugement.

Some Additional Data on Zoroaster.

By

A. V. Williams Jackson.

Some new or additional data to illustrate Zoroaster's life have become accessible which were not available to me when I wrote my book on the Prophet of Ancient Iran. As some of the material helps to clear up several points that were previously obscure I am happy to have this opportunity of presenting my notes on it to Professor NÖLDEKE, the veteran scholar whose work has contributed so much towards advancing Iranian scholarship.

1. *Tradition of an Archetype Copy of the Avesta at Samarkand.*

In writing on Zoroaster's native place and the scene of his ministry I discussed the pro's and con's with reference to locating the former in Western Iran and the latter in Eastern Iran and showed that tradition in general is in favor of placing his birthplace in Azarbaijan, but connecting the scene of his ministry rather with Bactria (cf. *Zoroaster the Prophet*, pp. 182—225, and *J. A. O. S.* xv. 221—232). As I stated at the time, we have need of additional information on the latter point from direct Iranian sources. We have, to be sure, the well-known general allusion to Bactria in the Avesta (Vd. I. 6—7) and the various Eastern Iranian place names in the Zoroastrian Books; but the explicit association of Zoroaster's name with Balkh rests largely on Greek and Latin classical allusions and on references in

Firdausi and Muhammadan writers (see *Zoroaster,* p. 186 seq.). I am now able to add a special passage in Pahlavi which locates the second of the two archetype copies of the Avesta at Samarkand and in this way connects Zoroaster's ministry directly with Eastern as well as Western Iran.

The particular allusion is found in the short treatise on the cities of Iran, entitled *Shatrōīhā-ī Aīrān,* §§ 2—7. The text has twice been edited and translated, see *Pahlavi Texts I.,* edited by JAMASPJI DASTUR MINOCHEHERJI JAMASP ASANA, Bombay, 1897; also *Shatrōīhā-ī-Aīrān,* translated by SHAMS-UL-ULUMA JIVANJI JAMSHEDJI MODI, Bombay, 1899; also *Liste géographique des villes de l'Iran, texte, traduction et notes,* par E. BLOCHET, in *Recueil de Travaux,* ed. MASPERO, xvii. 165—176, Paris, 1895; for a descriptive paragraph see also Dr. E. W. WEST in *Grundriss der iran. Phil.* ii. 118.

In transliterating the passage I add the Huzvaresh forms in brackets [] by the side of the Pazand equivalents. The text reads as follows:

Shatrōīhā 2. *pa* [*pavan*] *kūst ī xūrāsān samarkand šatrōstān kāī-ūs ī kavātān būn frakard; sīāxvāxš ī kāī-ūsān bē* [*barā*] *frajāmēnīt.* 3. *kaī-xūsrū ī sīāxvaxšān ānōī* [*tamman*] *zāt; ažaš varžāvand ātaxš varaxrān ānōī* [*tamman*] *nišāst* [*yatībūnāst*]. 4. *pas* [*axar*] *zartūšt dēnŏ āvurd* [*yāētūnt*]. *uz* [*men*] *framān vīštāsp-šāh hazār ū dū sat fragart pa* [*pavan*] *dēnŏ spēnōīh pa* [*pavan*] *tāxtak-gāh zārāēn kard* (*ū*)[1] *nipīšt ū pa* [*pavan*] *ganj ān* [*zak*] *ātaxš nihād* [*hanxtūnt*]. 5. *pas* [*axar*] *gajastak šūkandar sūxt ū andar* [*yēn*] *ō* [*val*] *darīāf avgand* [*ramētūnt*]. 6. *samarkand haft ātaxšān, haft ātaxšān-gāh andar* [*yēn*] *būnt* [*yahvūnt*] *ē* [*ānā*],[2] *kū* [*aēy*] *haft xūtāīān andar* [*yēn*] *būnt* [*yahvūnt*]: *aēvak ān* [*zak*] *ī yam ū aēvak āžī-dahāk ū aēvak ān* [*zak*] *ī frētūn ū aēvak ān* [*zak*] *ī manučihar ū ān* [*zak*] *ī kāī-ūs ū aēvak ān* [*zak*] *ī kaī-xūsrūv ū aēvak ān* [*zak*] *ī lūhrāsp ū aēvak ān* [*zak*] *ī vīštāsp-šāh.* 7. *pas* [*axar*] *gajastak frāsīāk ī tūr har* [*kolā*] *aēvak nīšīmak ī šēdāān āūzdast-čarbīgān*[3] *pat-aš kart.*

'2. In the region of Khorasan Kai-Us, son of Kavad, laid the foundation of the city of Samarkand; Siavakhsh, son of Kai-Us, finished (it). 3. Kai Khusru, son of Siavakhsh, was born there and he established there the glorious Varahran Fire. 4. Afterwards Zar-

[1] Omit this conjunction, according to BLOCHET's text

[2] So after the text given by BLOCHET

[3] So on the analogy of the text given by BLOCHET

tūsht brought the Religion. In accordance with the command of king Vishtasp he wrote down twelve hundred chapters concerning the Holy Religion on gilded tablets and deposited them in the treasury of that Fire (Temple). Afterwards the accursed Iskandar burnt and threw (them) into the river[1]. 6. Samarkand had seven Fires; there were seven Fire-Temples in it; for there had been seven kings over it: Yim[2], (Azhi-Dahak), Fredun, Manuchihar, Kai-Us, Kai-Khusru, Luhrasp, and king Vishtasp. Afterwards the accursed Frasiak (Afrasiab) of Turan made every one (of the Temples) in it (*paṭ-aš*) a seat of idol-worshipping demons'[3].

Whatever be the date of the Pahlavi text, the importance of this passage can hardly be questioned, for it gives us the location of the Shaspigan library in which the second archetype copy of the Zoroastrian Scriptures was deposited, as SHAMS-UL-ULUMA MODI (*op. cit.* p. 133 seq.) has shown. We thus have a direct Pahlavi tradition, of about the date A.D. 800 (cf. MODI, *op. cit.* p. 131), connecting Zoroaster's ministry with Samarkand, Khorasan and Bactria.

I can only add that when I visited Samarkand in June 1901 and roamed among the mounds and ruins of Shahr-i-Afrasiab, which lie directly outside of the city, I searched in vain among the people for any recollection or knowledge of Zoroaster and the Zend-Avesta. The Muhammadan Mullahs with whom I conversed were quite frank and honest in trying to give me some information on the subject, but they had not the faintest idea even of the significance of the names.

2. *Isfandiar and Bactria.*

A second interesting passage in the Shatrōihā (§§ 8—9) is one that connects Spenta-data, or Isfandiar, the dauntless crusader of the Zoroastrian Faith, directly with the Province of Bactria, in which he

[1] Lit. 'sea', cf. Pers. *daryā* and Amu Darya (Oxus), Sir Darya (Yaxartes). The river Yaxartes is apparently meant. See Bundahishn 20. 20

[2] Lit. 'that (reign) of Yim', etc. Azh-Dahak as a foreign despot is not included in the number seven

[3] The passage is difficult, as the text is somewhat uncertain. For *āūzdast-čar-bīgān* lit. 'idol-flattering', cf. Pers. *čarb*, Phl. *čarp* 'unctuous, glozing, flattering'. WEST and HAUG, *Glossary of Arda Viraf*, p. 125. BLOCHET reads 'fit de chacun de ces pyrées une résidence de démons et un temple de courtisanes'. MODI translates 'introduced into all the mansions of the king fire-worship'

founds a great Fire-Temple at Balkh-Bamik. This new passage adds further material to that which I noted in *Zoroaster*, p. 116—118 regarding Isfandiar's religious zeal and especially regarding the names of his enemies in the Holy Wars of Zoroastrianism.

Shatrōīhā 8. *andar* [*yēn*] *bāxl ī bāmīk šatrōstānŏ navāzakŏ spand-dāṯ ī vīstāspān būmŏ karṯ.* 9. *ažaš varžāvand ātaxš vāhrān ānōī* [*tamman*] *nišāst* [*yatībūnāst*]. *ažaš nēzak ī xvēš* [*nafšman*] *ānōī* [*tamman*] *bē* [*barā*] *zaṯ* [*maxītūnṯ*]. *ažaš ō* [*val*] *gūbaxkān*[1] *ū sūž ī pēkāxkān ū čūrāxkān ū rabaxkān*[2] *ū gūhrām ū tažāv ū arǰāsp* (*ī*)[3] *xīōnān šāh ṯēṯxam frist* [*šadūnēṯ*]: *kū* [*aēy*] *nīzak ī man* [*li*] *bē* [*barā*] *nikīrēṯ; har* [*kolā*] *kē* [*mūn*] *pa* [*pavan*] *gazišn*[4] *ī īn* [*denman*] *nīzak nikīrēṯ cē* [*ma*] *andar* [*yēn*] *ō* [*val*] *āīrān šatrŏ dūbārēṯ.*

'In Bakhl-Bamik Spand-dat, son of Vishtasp, founded the city of Navāzak. He established there the glorious Vahran Fire; and he planted his spear there. Then he sent a message to Yubakh-kan and Suzh-i Pekakh-kan and Curakh-kan and Rabakh-kan and Guhram and Tajav and Arjasp, king of the Khionians[5], saying: "Behold my spear! Whoever shall behold the point of my spear, will he (venture to) invade the country of Iran"?'[6]

The same picturesque story of Isfandiar's lance was known in the Armenian history of Sebeos (see MARQUART, *Ērānšahr*, p. 89, and BLOCHET, *op. cit.*, p. 172, who refers to GARREZ, *Journal asiatique*, 1869, i. 173). With reference to the city of *Navāza* (for which BLOCHET reads *vinpak* 'coupole'—'dans Bakhl, la belle ville, Spand-dat fit une coupole') I have nothing special to suggest. If the name be rightly read (which is not certain) we might perhaps recall Vifra Navāza of the Yashts. Yaqut mentions a fortified place called

[1] See § 35 and JAMASPJI's note at both places. The text appears uncertain; BLOCHET reads *bahākān ī dēn* 'les premiers de la religion'

[2] These names are not certain, see JAMASPJI's text and MODI. BLOCHET reads *pēšākān* 'chefs', *vaćīrākān* or *vaǰīrākān* 'ministres', and *rabākān* 'seigneurs'

[3] BLOCHET omits (*ī*)

[4] So BLOCHET 'morsure'; MODI, p. 60 suggests *nikīzišn* 'intention, interpretation', cf. WEST and HAUG, *Glossary* p. 246

[5] It is uncertain whether the first four words really denote proper names (see note 2); the last four occur in the *Shah Namah*, see my *Zoroaster*, pp. 110, 118—123

[6] Making *har kē ćē* [*kolā mūn ma*] indefinite and interrogative, as does BLOCHET also. MODI translates 'those who may look to the interpretation of this lance may run to the country of Iran (to render submission)'

Nuvaïzah near Sarakhs. Cf. BARBIER DE MEYNARD, *Dict. géogr. de la Perse*, p. 573.

3. *Lohrasp builds Kain in Khorasan.*

The traditions connecting the name of Lohrasp, Vishtaspa's father, with Balkh may be found in *Zoroaster*, p. 208 seq. A new reference in Pahlavi associating his name again with Eastern Iran, but this time with the city of Kain, the foundations of which he is said to have laid in Khorasan, occurs in Shatrōīhā (§ 18). The brief allusion is:

Shatrōīhā 86. *šatrōstān ī kāīnŏ kaī-lūhrāsp ī vīštāsp piṯ* [*abū*] *karṯ.* 'Kai Luhrasp, Father of Vishtasp, built the city of Kain'.

On the location of Kain (Qāïn) see *Zoroaster*, p. 215; and consult Yaqut, tr. BARBIER DE MEYNARD, 436; Ibn Haukal, tr. OUSELEY, pp. 222—223; and MODI, *op. cit.* p. 147.

4. *Vishtasp and Zarir in Seistan.*

An additional reference to connect Vishtasp with the 'Waters of Frazdanava', alluded to in the Avesta and discussed in *Zoroaster*, pp. 210, 211, 220, 221, is found in the Shatrōīhā (§ 36). The text is interesting also because it refers to the Zoroastrian hero Zarir and to the city of Bost, or Bast; it reads:

Shatrōīhā 36. *šatrōstān ī bast bastvar zarīrān karṯ pa* [*pavan*] *ān* [*zak*] *gās kē* [*amat*] *vīštasp-šāh dēnŏ yaštanŏ pa* [*pavan*] *frazdān būt* [*yahvūnṯ*] *ū būnak ī vīstāsp ū avārīk vāspūhrakān andar* [*yēn*] *nišāst* [*yatībūnāst*].

'Bastvar, son of Zarir, built the city of Bast (Bost) at the time when Vishtasp was in Frazdan to consecrate the Religion, and the origin of Vishtasp and of other nobles (*vāspūhrakān*) is set there'.[1]

The references to the town of Bost in Seistan will be found in MODI, *op. cit.*, p. 153, and consult for the order of nobles called Vaspuhrakan, HÜBSCHMANN, in *Indogermanische Forschungen*, xvi. 210, 252, 262, and MARQUART, *Ērānšahr*, p. 29.

[1] The last line is somewhat uncertain. BLOCHET *op. cit.* p. 169 (§ 33) omits the first *ū* nnd reads *būndak* 'il y établit les serviteurs de Vishtasp et les autres "fils de famille" (Vispūhrak)'

5. *Tur i Bratarush, the Enemy of Zoroaster.*

In Shatrōīhā § 57 we have a new mention of Tur i Bratarush, or Bratroresh, who is regarded traditionally as Zoroaster's murderer (cf. *Zoroaster*, pp. 128—131). The passage is somewhat difficult owing to uncertainty in regard to several of the proper names, but the general sense is clear.

Shatrōīhā 57. *šatrōstān ī v-v-v (?) v-v-v (?) ī gūraxšān (?) kart ū pa [pavan] nēšmanīh ō [val] kaī-kavāt mat; ū darpūštīh ī arvandāsp tūr ī brātūrūš ī karap pa [pavan] yātūkīh kart pānakīh ī jān [xayā] xvēš [nafšman] rāī.*[1]

'V-v-v (?), son of Gurakhshan (?), built the city of V-v-v (?), and it came to Kai-Kavat by marriage; and Tur i Bratarush by sorcery made the Fortress of Arvandasp for the protection of his own life'.

The name written as *v-v-v* (n-n-n) is obscure, owing to the ambiguity of the Pahlavi characters, so that we are uncertain as to the identification of the town and its founder. MODI, *op. cit.*, pp. 115, 160 proposes an identification with the well-known city of Nineveh, said to have been founded by Ninus, and reads: 'Ninav of Yuras founded the city of Ninav'. BLOCHET, *op. cit.*, pp. 167, 170 § 58, doubtfully suggests Van—'la ville de Van (?) fut fondée par Van (?) enfant de Gorsi'—but in that case the name should rather be Vān (with long *ā*), judging from Yaqut, p. 585, *Vān* (yet see HÜBSCHMANN, *IF*, xvi. 340, 469), and Van's history appears to be different, cf. LYNCH, *Armenia* ii. 59. Even Yaqut's *Vann* 'bourg de Qouhistan' (tr. BARBIER DE MEYNARD, p. 590) can hardly be considered. Any suggestion, moreover, to think of the Avestan Varena cannot be entertained, as the name in that event would be written with the Pahlavi sign for internal *r*. Possibly one might think of Nur, the name of a district and river near Amol (cf. § 59) in Mazandaran, but the suggestion is not certain. In any case the city must be somewhere in Ataropatakan (Azarbaijan) as is shown by the context (§§ 56—59).

With regard to the name of the founder I have suggested *gūraxšān (?)* as a makeshift, referring to the mythical Armenian ruler *Gorak*, the predecessor of Hrant I (Orontes Ἀρυάνδης), according to

[1] For *darpūštīh* as a stronghold or citadel, cf. STACKELBERG, *WZKM.* xii. 242

Moses of Chorene—see JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, pp. 40[b], 118[a]. As to the Fortress of Arvandasp, we may recall the fact that Arvandasp was the father of Bevarasp or Azhi-Dahaka, the tyrant monster (cf. JUSTI, *Iran. Namenb.* 41[a], 60[b]) so that the maleficent Tur i Bratarush in fortifying the citadel found company befitting his own wickedness. According to tradition, his sorcery and machinations were brought later into play, especially against Zoroaster, whose youth was passed in Azarbaijan (cf. *Zoroaster*, pp. 28, 128).

6. *Zoroaster and the Town of Amui.*

The number of towns which claim to be Zoroaster's birthplace or to be associated with his name is almost as great as Homer's (cf. *J. A. O. S.*, xv. 221 seq.; *Zoroaster*, pp. 183 seq.). A new reference is that to Amui, southward from the Caspian Sea. The allusion is found in Shatrōihā § 59.

Shatrōihā 59. *šatrōstān ī āmūī zandak ī pūrmarg karṭ ū*[1] *zartūšt ī spītāmān az* [*man*] *ān* [*zak*] *madīnā būṭ* [*yahvūnṭ*].

'The Sorcerer (Zandak), who is full of death, founded the city of Amui (Amar), and Zardusht, descendant of Spitama, was of that place'.

There can be little doubt that *Āmūī* is etymologically the same word as the classic Ἄμαρδος in Atropatene, referred to by Ptolemy (cf. *Zoroaster*, p. 211), and etymologically also the same as Āmul, which BLOCHET reads (see discussion by MARQUART, *Ērānšahr*, p. 136). In *Archiv für Religionswissenschaft*, iv. 361, my pupil Dr. L. H. GRAY has suggested that the city referred to may not be Amul on the southern shore of the Caspian in Mazandaran, but another city Amul on the road that leads from Bokhara to Marv. Although much may be said in favor of this, I am inclined not to depart from the Ataropatakan region, which MODI *op. cit.*, pp. 160—162 also favors, and the allusion to sorcery (*zandak*) also would harmonize with Mazandaran. We have no other allusion associating Zoroaster directly with Amol (Amar, Amui), but the teacher may have passed some of his time there (cf. GRAY, *AR.* iv. 361). MARQUART, *Ērānšahr*, p. 122, thinks that there is a lacuna in the text and that the town of Rai, which is associated with Zoroaster's mother, has dropped out, for this

[1] Reading *karṭ ū* for JAMASPJI's *karṭō*; BLOCHET has *karṭ* without a conjunction

important place is missing from the Shatrōīhā. It may be emphasized again that the other town-names in the immediate context of Amui are located in Ataropatakan.

7. *Zoroaster from Muqan or Mughan.*

The list of places hallowed by Zoroaster's name is not exhausted. Here is a new one which is of interest and is in general harmony with the more important references that associate Zoroaster's youth with the extreme north-western part of Iran. It is found in Al-Tha'alibi, a contemporary of Firdausi, whose work has been edited and translated by ZOTENBERG, *Histoire des Rois des Perses*, Paris, 1900, p. 257. Al-Tha'alibi cites the older authority of Ibn Khordadhbah, about A.D. 800, and says: 'According to Ibn Khordadhbah, Zardusht was a descendant of Manuchihar and he was from *Mūqān* (موقان) in Adharbaijan'. Muqan, or Mughan, according to Yaqut and other Arabic geographers, is a district in the region between Ardabil and Tabriz and received its name from its chief town. This is precisely the territory which is associated with the home of Zoroaster's father, according to my view of tradition (cf. *Zoroaster*, p. 193 seq.). With regard to Ibn Khordadhbah, the only pertinent allusion to Muqan which I can find is one in which, among other towns in Azarbaijan, he mentions it in connection with 'Urumia, the city of Zardusht'.

It is to be hoped that other Pahlavi and Persian texts may be found, edited, and translated which will throw still more light on the interesting subject of Zoroaster's life.

Die Sonnenaufgänge im Schāhnāme.

Von

Paul Horn.

Unser hochverehrter Pīr liebt aus der neupersischen Literatur am meisten das Schāhnāme und den Gulistān. Ein Thema aus einem dieser beiden Werke schien daher für seine Festschrift vor allem am Platze zu sein. Der Gulistān konnte indes nicht in Betracht kommen, weil die Sa'dī-Handschrift des India Office (Nr. 1117 bei ETHÉ) nicht zu Rate gezogen werden konnte, und so blieb das Schāhnāme, das ja Vorwürfe die Menge bietet. Ich habe hier ein Thema herausgegriffen, das der Jubilar selbst einmal zur Bearbeitung empfohlen hat (im *Grundriß der iran. Philologie* II, 183), nämlich eine Zusammenstellung der in dem Epos vorkommenden Sonnenaufgänge. Zur Vervollständigung des Bildes habe ich auch die Untergänge beigefügt und neben den Schilderungen des Tagesanbruchs noch die des Mittags, des Abends und der Nacht samt den Mondauf- und -untergängen herangezogen. Der Reichtum der Phantasie des Dichters spricht für sich selbst. Firdausī schreibt sich nur selten ab, meist variiert er wenigstens in einer Kleinigkeit. Auch die Fülle der synonymen Worte, die ihm zur Verfügung stehn (für Sonne z. B. خورشید, خور, هور, شید, آفتاب, مهر), bringt Abwechslung in die Diktion hinein.

Die Sonnenaufgänge, deren Technik augenscheinlich auch die Schilderungen des Mondaufgangs, des Hereinbrechens der Nacht usw. beeinflußt hat, sind im wesentlichen wohl Sondereigentum Firdausī's.

In seinen Quellen fand er die kunstvollen Formen, die er häufig bietet, nicht vor. Das läßt sich durch einen Vergleich seiner Behandlung der Ardaschīr-Episode mit dem Pehlewī-Roman beobachten. Im Schāhnāme steht z. B. IFVI, 13: „Als das Gesicht der Erde wie Pech ward", im Pehlewī einfach: „In der Nacht" (SANJANA's Ausgabe II, 7) oder IFVI, 4 v. u.: „Als das Antlitz der Erde von der Sonne gelb ward und die lazurne Nacht in die Krümme kam" gegen: „Als es am Morgen war" (SANJANA II, 12). IFVF, 1 v. u. hat der Dichter aus dem Sonnenaufgange des Pehlewī: „Als die Sonne die Spitze emporhob" (SANJANA III, 10; NÖLDEKE's Übersetzung S. 44 Anm. 5) einen Untergang gemacht: „Als die Sonne bleich ward und die Nacht den lazurnen Schleier hinbreitete" — mit dem *tēx* des Pehlewī könnte übrigens das „Schwert" der Sonne gemeint sein, so daß dies Bild (s. unten) schon alt wäre. Diese Beispiele genügen. Die Daqīqī angehörige Zarēr-Episode ist (wie auch das mittelpersische Zarērbuch) in den Naturschilderungen sehr schlicht, von diesem Vorgänger hat Firdausī also auch nichts annehmen können. Daß die Awestadichter sich mit Nüchternheiten wie „Wenn die Sonne herausgeht, herauswächst, im Lichtraum Wärme macht" begnügen, ist nicht verwunderlich.

Was vielleicht manchen Leser überraschen wird, wie es auch mich zunächst überrascht hat: Morgenröten finden sich im Schāhnāme gar nicht (71 Anm. 4 ist unecht) und Abendröten bloß eine einzige. Die Sonne geht nur gelb auf und unter — auch der Sandarak (سندروس), mit dem die Morgenhelle oder die Sonne verglichen werden (s. unten), ist ja gelb, nicht rot. Ein roter Rubin (لعل) findet sich lediglich einmal bei einem Sonnenuntergange (954, 1482), sonst erscheinen zum Vergleich immer gelbe (یاقوت زرد) — auch 874, 75 soll der لعل رخشان wohl ausnahmsweise einen gelben bezeichnen. Wie mich Kollege Prof. WISLICENUS belehrt, ist dies übrigens durch die astronomischen Verhältnisse (Äquatornähe) sowie die außerordentliche Klarheit der Luft im Orient begründet. Die Morgendämmerung ist „die Weiße" (سپیده), „der Riß" (چاک), der „Nachtfang" (شبگیر), eine Übersetzung mit „Morgenröte", wie sie auch RÜCKERT gelegentlich hat, daher als irreführend besser zu vermeiden.

Daß mein Stellenverzeichnis schlechthin erschöpfend sei, wage ich selbst nicht zu hoffen. Während mehrfacher Lektüre des Schāhnāme's habe ich mir fortwährend die allerverschiedensten Dinge notiert,

leider nicht immer konsequent an den gleichen Orten. Ein Sonnenaufgang im Zeichen des Widders z. B. kann in meinen Sammlungen unter Frühling, Sonnenaufgängen oder Sternen stehen oder auch nur in meinem VULLERS unter برّه (حمل) verzeichnet sein. Dennoch hoffe ich, daß nur wenige wirklich wichtige Stellen unberücksichtigt geblieben sind, da ich mein gesamtes Material für diesen Aufsatz sorgfältigst durchgesehn habe. Die Zahlenangaben in arabischen Typen gehen auf TURNER MACAN's, die anderen auf die Leidener Ausgabe (1809—1904 die bereits gedruckten Seiten des vierten Bandes).

Als beim Morgengrauen (498, 1065; 1457, 235) die Sonne heraufeilte, der Tag (١٤٨٩, 2 v. u. der Berg; ١٨٢٧, 4 v. u. die Arbeit) wuchs und der Schlaf schwand (wörtl. durch die Seihe rann; ١٤٤٠, 7 v. u.); wenn die strahlende S. hervorkommt (496, 1030).

Als die S. vom Osten heraufkam wie die Wange der Geliebten (232, 1845).

Als die S. in das Zeichen des Widders trat, aus ihm herausleuchtete (14, 7, 8).

Die S. ward hoch (263, 351; 352, 604; 656, 2375 wohl schon vorgerücktere Morgen- oder Mittagszeit).

Als die strahlende S. zum Vorschein kam und die Erde einer Bockshornkleeblüte gleich ward (712, 555), und die Morgenhelle aus der Krümme des (Himmels)bogens (des Schützen?) hervoreilte (875, 92).

Als die S. am Himmel leuchtend ward (398, 293; 441, 128; ١٧٢٤, 16), als die S. aufleuchtete (١٤٩٣, 2 v. u.), als die kreisende S. am Firmamente aufleuchtete (1469, 448); wenn die S. am Firmamente hell und die Spitze des Berges einem Panzerrücken gleich wird (erglänzt; ١٧٩٦, 4 v. u.); als die Nacht davon ging, es Tag ward und die welterleuchtende S. aufstrahlte (1523, 461).

Als die Weltleuchte am Firmamente (١٨١٩, 1 v. u.), vom Berge (1449, 71) aufleuchtete (259, 278; 1604, 1883; 1778, 49; ١٦٤٣, 15; ١٨٣٤, 3; ١٩٢٦, 3 v. u.; ٢٠٩١, 3 v. u.), den lazurnen Schleier abwarf und die Erde mit Goldbrokat schmückte (١٦٧٢, 4), der Tag die beiden Locken der finstern Nacht ergriff und sie (daran) aus dem pechfarbenen Schleier herauszog, während der Mond sich die Lippen blutig biß (942, 1271). Als beim Riß des Tages die Weltleuchte sichtbar ward (907, 634 — P. das welterleuchtende Schwert), die welterleuchtende S. aufstrahlte (١٥٣٦, 11 v. u.). Wenn die welterleuchtende S. (١٥٧٤, 14), die Majestät

der w. S. sichtbar wird (١٨٢٠, 4 v. u.); wenn die welterleuchtende S. (١٣٩٠, 1), die Weltleuchte über das Firmament heraufkommt (١٩٠١, 5); als es Tag ward und die Zeit des Lichts der Weltleuchte kam (١٥٧٥, 1 v. u.).

Als die strahlende (1894, 1600) Lampe das Haupt über den Berg hob (38, 74; 1458, 241) und Ebene und Hang wie Brokat erglänzten (1854, 857), und die Erde einer goldenen Schabracke gleich ward, hätte man sagen können, es sei ein Becher aus gelbem Rubin auf den Lazurschleier gelegt worden (١٣٩١, 9 v. u.). Als der Hang silberfarben ward und die gelbleuchtende Lampe zum Vorschein kam (١٨٤٨, 3); als die S. über dem Rücken des Berghangs sichtbar ward und einer hellen Lampe gleich heraufkam (710, 527), das Haupt über den Berghang hob und die goldene Lampe auf das Firmament setzte (1330, 1136), über den Rücken des Berghangs (C. Raben) kam und die Welt einer hellen Lampe gleich ward (١٥٠٧, 1), als die S. die Lampe in das Zeichen des Widders setzte (٢٠٠٦, 8 v. u.).

Als die Welt durch die S. hell ward (1260, 2318), die Welt hell ward und das Banner der finstern Nacht sich versteckte (1593, 1668), das Antlitz der Erde sonnenfarbig (١٨٩٦, 3), von der Sonne gelb ward und die lazurne Nacht in die Krümme (ihres Schlägels) kam (873, 60; ١٣٧١, 4 v. u.).

Als die S. die Welt schmückte (1120, 958; ١٧١٠, 6 v. u.), als die strahlende S. aus dem Zeichen des Widders die Welt allüberall schmückte (1290, 353).

Als die S. den gelben Brokat ausbreitete (1216, 1474).

Als die lazurne Kuppel den gelben Rubin heraufbrachte und zeigte (31, 161 — vergl. 38, 75: Die S. breitete, sozusagen, den gelben Rubin über die lazurne Kuppel aus); als der lazurne Schleier verschwand und der gelbe Rubinberg zum Vorschein kam (١٨٠٠, 3), und die Welt durch den Anblick der S. gelb ward (١٩٠٠, 9 v. u.); wenn das Meer des gelben Rubins die Wogen über die lazurne Erde wälzt (895, 425).

Als die S. am Firmamente ihr Geheimnis enthüllte (١٩٤٣, 1 v. u.), als die leuchtende S. ihr Geheimnis enthüllte (186, 1029) und überall ihr Antlitz aus der Höhe zeigte (632, 1944).

Die Sonne steigt aus einem Meere oder einer Quelle empor.

Als die S. aus dem wallenden Meere heraufeilte und der pechfarbene Schleier unsichtbar ward (١٠١١, 14); es kam ein gelbes Schiff

aus dem Wasser herauf (١٨٢٧, 4 v. u.). Als die Sonnenquelle aufwogte und die Köpfe aus dem Schlafe wach wurden (205, 1364); einen Strahl (درفش = درخش) warf die Sonnenquelle (die S. selbst: ١٠٥٦, 10)[1].

Gern läßt der Dichter die Sonne hinter einem Berge hervorkommen — das wird er in Chorāsān täglich so gesehn haben.

Als die leuchtende (167, 693) S. über den Berg kam (897, 471; 900, 529; 1689, 3394; 1732, 4146; ١٧٠٢, 2) und die Lampe der Welt die Erde frisch machte (1598, 1774); als die S. ihre Strahlen über den Berg warf (211, 1483). Als die S. über die Höhe kam und Tal und Ebene weißem Kristall gleich wurden (١٠٩٩, 9).

Die S. hat als ehemaliger Gott eine körperliche Gestalt, der Dichter spricht von ihrem Haupte, Antlitz, ihren Wangen, Händen usw.

Als die gelbe (١٨٤٣, 10) S. das Haupt über den Berg bezw. das Gebirge (کوه: 1091, 443; 1767, 179; ١٧٣٢, 1; کوهسار: 534, 206; 701, 359; 1132, 1182), den finstern Berg (336, 323; ١٩٣٢, 9; ٢٠٤٠, 15), schwarzen Berg (١٨٢٢, 2), hohen Berg (456, 393), die Spitze des Bergs (73, 215; 1437, 3060; ١٣٧٥, 3 v. u.; ١٤٨٠, 7 v. u.) hob bezw. zog (1439, 3097); als die leuchtende S. das Haupt über den Berg hob und Haupt und Krone des weißen Tages herbeikamen (867, 1667); als die S. das Haupt über den finstern Berghang (1769, 205), den Rücken des Berghangs (nicht „Raben") hob und die Erde einer leuchtenden Lampe gleich ward (1791, 149); als die S. das Haupt hob und der Himmel die Nacht überwältigte (1896, 1633); als der Himmel sich eine Nacht gedreht hatte und die strahlende S. das Haupt über den Berg hob (١٧٩٩, 2); als die Weltleuchte am Firmamente das Haupt hob (1324, 1013; ١٨٣٠, 4), das Haupt über den Berg hob (١٠٤٥, 8 — und die Erde der Tag in Seide kleidete ١٩٤٢, 5); als in finstrer Nacht die S. das Haupt am Firmamente erhob (1337, 1279).

Als die S. das Haupt aus dem Zeichen des Löwen[2] erhob (١٤٤٠, 7 v. u.) und der Himmel die Nacht überwältigte (757, 1328; 1896, 1633), die Erde weiß wie das Gesicht eines Römers (١٨٢٢, 4; 887, 295), einem Glanzmeere gleich ward, indem die S. einen goldnen Schleier brachte und ihn über die lazurne Kuppel deckte (١٧٣٧, 2).

[1] Vergl. 879, 158; 1456, 205; ١٦٣٠, 7 v. u.

[2] Des Stiers (1308, 716; 1875 Anm. 2 V. 9; ١٧٥٦, 4 v. u.), des Krebses (887, 295; 1309, 729)

Als die strahlende (349, 543; ١٦٢٥, 9) S. am Firmament (١٤٨٨, 12), aus der Ähre (Tierkreiszeichen; 775, 154) ihr Antlitz zeigte und schreitend auf die Rundung des Himmels heraufkam (820, 872), und die Welt aus ihrem Antlitz voll Liebe machte (900, 518), gleich einer Schönen mit einem Herzen voll Liebe (915, 780), das Angesicht der Erde in Liebe schmückte, im Zeichen des Widders die Krone auf's Haupt setzte und dadurch Ost und West froh ward (1584, 1522), als der kreisende Himmel die Tür seines Gartens öffnete, jener Bockshornkleehaufe (der Sonnenball) sichtbar und die Locke der finstern Nacht unsichtbar ward (١٦٢٧, 9 v. u.); als die eine Hälfte des kreisenden Himmels sich gewandt hatte und die leuchtende S. ihr Antlitz zeigte (567, 817), als die finstere Nacht ihren moschusfarbenen Schleier wegwarf und die S. ihr Antlitz zeigte (١٨٠٧, 9).

Als die S. ihre Fläche zeigte, sich auf ihre hohe Höhe setzte und sich des Zeichens des Widders bemächtigte (792, 402).

Als die S. ihre Wange aus der Tiefe heraufzeigte (١٥٨٦, 2 v. u.).

Als die S. ihre Hand am Firmamente zeigte (١٥٥٥, 11; ١٥٩٩, 1 v. u.) und der finstern Nacht die Wangen mit den Nägeln zerkratzte (1357, 1672), und die finstere Nacht das Reisegepäck zusammenband (١٥٧٤, 12 v. u.).

Als die S. ihre Faust auf den Rücken des Stieres legte (935, 1161), aus dem Zeichen des Krebses herausstreckte und das moschusfarbige Hemd zerriß (918, 824), den Rost (P.) niedertrat und den Schlaf vertrieb (wörtl. „seihte"; ١٦٤٢, 2 v. u.).

Als die leuchtende S. die Flügel ausbreitete (diese Redensart ist auch sonst beliebt und bedeutet nur: sich aufmachen) und der schwarze Rabenvogel (die Nacht) sein Haupt neigte (497, 1049).

Die Sonne tritt wie ein Krieger auf oder sie erscheint als ein Schāh.

Als die S. den goldenen Schild erhob (477, 713), ergriff (1770, 229) und die Nacht ihren türkisenen Schleier über's Haupt zog (1315, 841), die finstere Nacht vor ihm (dem Schilde) die Hände über den Kopf legte und das moschusfarbige Hemd abwarf, während das Antlitz der Erde an Farbe wie ein (gelber) Rubin ward (1577, 1402); als die S. ihr Haupt gleich einem goldenen Schilde über das kreisende Firmament hob (612, 1612), heraufeilte und einem goldenen Schilde gleich sich im Wasser spiegelte (1482, 694).

Als die Weltleuchte (492, 962), die Sonne ihr Schwert zeigte und das Haupt der finstern Wolke (Nacht) in Schlaf sank (671, 2615);

wenn die S. ihr Schwert aus der Hülle zieht (534, 202), als die S. ihr strahlendes Schw. zog und der finstern Nacht Haupt unsichtbar ward (768, 65), ihr Schw. von der Seite zog und die finstere Nacht davor den Saum einzog (1556, 1056), ihr Schw. über die Bergspitze zückte und die Welt einem weißen Kristall gleich ward (151, 395); als die welterleuchtende S. ihr schneidiges Schw. in den Wolken erhob (١٩٠٧, 3 v. u.); wenn die S. das Schw. der Glut[1] zieht, legt die Finsternis ihr Haupt zum Schlafe nieder (484, 826); als der Himmel gelb ward und die S. das Schlachtschwert zog (1827, 337).

Frühmorgens, als die S. den Dolch zog und die finstre Nacht aus Furcht unsichtbar ward (1850, 776); als die S. den D. am Berge erhob (١٤٩٥, 3 v. u.), den D. aus der Scheide zog und der gelbfarbige Schleier sichtbar ward (١٨٩٧, 7). Als der Rost der Nachtweile schwand, der glänzende D. zum Vorschein kam und das Antlitz der Erde einem (gelben) Rubin gleich ward (1007, 795).

Wenn die S. die Lanze erhebt (1438, 3092), als die S. die Lanze oben erhob (٢٠٢٢, 8); aus der Tiefe erhob und des Gehens im Schiefen (der unteren, unsichtbaren Halbkugel) überdrüssig ward (874, 74); als die S. die Lanze von oben warf (1474, 545), als die hohe S. die Lanze warf und die finstre Nacht vor ihrem Glanze traurig ward (١٨٥٧, 11 v. u.), über das leuchtende Firmament warf und die Nacht den fest gefaßten[2] Zügel wandte (1364, 1794).

Als die leuchtende S. vom hohen Firmamente ihren Moschuslasso (ihre Strahlen) werfen wollte (440, 120).

Als die leuchtende S. den Thron herrichtete (١٩٤٢, 10 v. u.), als die S. den Schemel neben den Thron setzte und die Erde weiß wie ein Römergesicht ward (١٠٢٨, 4), als sich die S. auf den goldnen Thron setzte und die finstre Nacht sich die Wangen mit den Nägeln zerkratzte (1487, 768).

Als die Majestät der gelben S. sichtbar ward und die lazurne Nacht ihre Locken wickelte (die vorher, V. 10, aufgelöst waren; ١٩٥٨, 12).

Als die strahlende (897, 456; ١٠٢٧, 11) S. ihre Krone von oben (320, 89; 1588, 1592; ١٧٥٥, 12), am Firmamente (1477, 593; ١٠١٢, 15), früh (١٦١٥, 12) zeigte, und Kampfer (Helle) auf ihren Elfenbeinthron hinbreitete (897, 456), und sich auf den silberfarbigen Elfenbeinthron

[1] تبش (nicht تپش) auch 552, 531; 1181, 780

[2] Wörtl. den „gesammelten, zusammengenommenen“

setzte (1115, 867), heraufkam und sich auf den Elfenbeinthron setzte (1024, 1081), und auch die Luft der Erde ihr Geheimnis enthüllte (1588, 1592), und die Erde strahlendem Elfenbein gleich ward (١٥٢٧, 11; ١٦١٥, 12 einem Elfenbeinmeere), und die (Flammen)zunge aus der Krümme des Himmels herauskam (١٥٥٣, 15), und die Oberfläche des Teakholzes (des Himmels) wie Goldglanz ward (1477, 593), die lange Nacht ihr Antlitz verhüllte und die Leuchtende am Himmel erstrahlte (١٧٥٥, 12).

Als die S. aus den Fischen ihre Krone zeigte und das Ehrengewand aus Elfenbein über die Erde hinbreitete (١٧٧٩, 11), aus dem Osten ihre Krone zeigte und die gelbe Blume (die Sonne) über der Erde teakholzfarbig ward (١٤٣٤, 2 v. u.).

Als die Sonnenkrone aufleuchtete (١٦٧٦, 2 v. u.), die Erde gelb, Berge und Meer wie Elfenbein wurden (١٥١٣, 13); als aus der Krümme des Himmels die Zier der Sonnenkrone zum Vorschein kam (١٦٠٠, 3).

Als die S. frühmorgens ihre goldene Kulāh zeigte (١٤٣٥, 6 v. u.); als die S. ihre g. K. erhob, das Zeichen des Widders wie ein (gelber) Rubin ward und das Antlitz der Erde allenthalben lächelte (1595, 1714); wenn der Berg die g. K. auf's Haupt setzt, die finstre Nacht vor ihr den Saum hebt und einen Schleier über das Haupt zieht (1295, 458).

Als die S. ihr Banner auf der (Himmels)ebene erhob und der Rachen der Nacht vor ihrem Dolche dunkel ward (sie mußte ihn schließen; 834, 1089), ihr B. aus dem Meere erhob und die dunkle Luft poliert (glänzend) ward (١٥٨٨, 7), ihr weißes B. aus dem Meere erhob und die Sterne keine Hoffnung mehr auf die Finsternis setzten (١٤٣٥, 9), ihr leuchtendes B. zeigte und das seidene Dunkel saffranfarbig ward (1035, 1265), die chinesischen Fransen zeigte, am Berge das goldene B. aufleuchtete und das seidene Dunkel versank (1862, 994). Wenn die strahlende S. das Banner erhebt und das Antlitz des dunkeln Firmaments leuchten macht (1302, 586), und die dunkle Erde wie Goldglanz wird (1438, 3086).

Als die S. ihr Zelt aus gelbem Brokat an der lazurnen Kuppel aufschlug (930, 1058).

Als die S. am Himmel ihr Heer aufstellte und die finstre Nacht eilends verschwand (927, 1003).

Als die S. den Vorhang vor sich hinwegtat, die Morgenhelle heraufkam und der Schlaf schwand (88, 496), aus dem Vorhange

emporstieg und die Welt von der Erde bis zu den Plejaden in Besitz nahm (236, 1924), mit der Farbe des gelben Dinārs den lazurnen Vorhang bezwang (1012, 886).

Als die S. den pechfarbigen Schleier zerriß und aus dem Vorhange heraustrat (472, 627), den moschusduftenden Schleier zerriß und ihr Gesicht am Firmamente zeigte (١٥١٥, 10), über den indigofarbenen Schleier mißmutig ward, ihn zerriß und herauskam (901, 540); als die S. aus dem Schl. erkennbar ward und aus dem Zeichen des Schützen auf den Thron stieg (1484, 715), aus dem lazurnen Schl. hervorkam und den gelben Brokat anzog (1591, 1630) — ١٧٨٩, 8 v. u. ist unecht.

Als sichtbar ward der elfenbeinfarbene Schl. und die Sonne aus dem Zeichen der Zwillinge herauskam (١٧٩٧, 6), der gelbfarbige Schl. und die Welt dadurch einem Leopardenfelle gleich ward (٢٠٥٦, 2 v. u.); als golden ward der moschusduftende Schl. und die Strahlende ihr Antlitz am Firmamente zeigte (١٥٦٤, 12); als der lazurne Schl. hell und die Welt wie ein gelber Rubin ward (1302, 588).

Als zum Vorschein kam der gelbe Becher, den man Sonne mit Namen nennt, den lazurnen Schl. wegwarf und den gelben Rubin über die Erde hinbreitete (١٥٨١, 15); wenn die Weltleuchte am Firmamente den lazurnen Schl. wegwirft und der Becher aus gelbem Rubin zum Vorschein kommt (1688, 3376).

Mit dem Schleier wechselt das Hemd:

Als die S. das moschusfarbene (918, 824), das pechfarbige Hemd zerriß und aus dem Vorhange herauskam (1464, 367); die S. zerriß das Türkishemd und der leuchtende (gelbe) Rubin ihres Leibes kam zum Vorschein (874, 75); als die S. das Gesicht der Luft gelb machte und ihr lazurnes Hemd abwarf (١٥٤٦, 2), den Rost vom Firmamente hinwegnahm und das moschusfarbene Hemd zerriß (1329, 1117).

Unecht sind: Als die S. ihr Bild (عکس) am Himmel erhob und die Purpurröte über das Dunkel ausbreitete (71 Anm. 4); als die Nacht die schwarze Seide zerriß und die Erde vom Strahl der Sonne hell ward, entfachte der König der Sterne aus dem lazurnen Vorhange eine Leuchte von gelbem Golde (257 Anm. 6).

Der Sonne geht die Morgendämmerung (سپیدهٔ) voraus, beider Auftreten wird häufig ganz identisch geschildert.

Als die M. von ihrem Orte heraufkam (167, 688), heraufeilte und die Taille der finstern Nacht sich krümmte (indem diese ihr eine huldigende Verbeugung machte; 109, 866); als die eilende M. herauf-

eilte und die finstere Nacht den Saum einzog (١٨٣٢, 10 v. u.); die M. eilte herbei und der Glanz der Sterne ward unsichtbar (1521, 428; 1546, 877).

Die M. eilte über den Berg herbei und die finstere Nacht krümmte sich (1707, 3722), die M. kam über den schwarzen Berg (1156, 286) und die Nacht zog den schwarzen Schleier ein (١٩٥٤, 11 v. u.).

Als die M. ihr Haupt über den Berg hob oder zog (253, 160; 1315, 842; 1760, 34) und einem goldenen Banner gleich über den Berghang kam (١٤٤٢, 18), und der gelbe, leuchtende Schild zum Vorschein kam (١٨١١, 9), und der Saum der finstern Nacht unsichtbar ward (1179, 745), und die finstere Nacht den Schleier über das Haupt zog, um ihr Antlitz vor der strahlenden Sonne zu verbergen, die Sonne ihr aber nachlief (1603, 1864). Als die M. ihr Haupt aus dem Glanzmeer (١٣٠٨, 7), aus dem Zeichen des Löwen erhob (841, 1217); als die M. aus dem gelben Rubin über die lazurne Kuppel heraufkam (1472, 517).

Als die M. oben die Fahne erhob und das Gesicht des dunkeln Firmaments kampfergleich (weiß, hell) ward (1865, 1052); als der moschusfarbige Schleier hell ward und die M. ihn mit ihrer Hand packte (١٩٠٢, 8 v. u.). Als die Lanze der M. über den Berg heraufkam und der Saum der finstern Nacht verschwand (١٨٨٨, 7 v. u.), als die N. den Zügel faßte und umkehrte, während die M. die glitzernde Lanze erhob (1634, 2448).

Auch der Tag vertreibt die Nacht.

Neben der schlichten Wendung: Als die Nacht Tag ward (z. B. 72, 189; 111, 882; 118, 980; 189, 1084; 269, 435; 1881, 1362: ١٣٧٤, 11; ١٤٩٣, 16; ٢٠٨٦, 6 v. u.) oder: Als die Nacht ging und der Tag nahe war (329, 211), heißt es poetischer:

Als der reine, gestorbene Tag wieder aus der finstern Erde auferstand (1321, 951; 1357, 1671); als der reine Tag das pechfarbige Gewand der Nacht zerriß (636, 2029), als der Tag das Hemd der Nacht zerriß und die welterleuchtende Kerze zum Vorschein kam (١٥٧٨, 2); als es Tag ward, die Nacht den Saum aufnahm und von oben das Banner der Sonne sichtbar ward (١٤٤٦, 7); als der Tag das goldne Hemd anzog und die Weltleuchte sich westwärts wandte (1595, 1712), als der leuchtende Tag das Haupt über den Berg hob und die welterleuchtende Kerze zum Vorschein kam (١٧٤٧, 14); als die Nacht vor dem Dolche des Tages floh und furchtsamen Herzens und trockener Lippe enteilte (١٨٧١, 3 v. u.); als der Berg vom Tage wie

Sandarak (gelb) ward (782, 261; 1755, 130); als die Nacht schwand, es Tag ward und die welterleuchtende Sonne erstrahlte (1523, 461).

Als der leuchtende Tag den Riß (die Morgendämmerung) heraufbrachte (vergl. 203, 1328; 333, 272) und den (gelben) Rubin (die Sonne) über die finstere Erde ausbreitete (770, 91); wenn der Riß des weißen Tages sichtbar wird (417 Anm. 2 V. 2; ١٨٩٥, 5), und bis die Sonne zwei Teile des Tages durchmißt (108, 859); am Tagesriß, wo die Weltleuchte über dem Berge sichtbar wird (907, 634; ١٥٣٦, 11 v. u.).

Die Zeit, wo es Morgen wird (بامدادان: 56, 422), frühmorgens (هنگام بام: 149, 368; از بامداد: 434, 23; پگاه بامداد (از): 1665, 2997; 1883, 1385), früh (پگاه: 28, 99), die Zeit der ersten Morgendämmerung (شبگیر: 244, 28[1]; شبانگه: 6, 91; 262, 331 — vergl. RÜCKERT, *ZDMG* 10, 205) kündigt der Hahnenschrei (244, 28; 616, 1678; ١٣٥٢, 10 v. u.) oder der Vögel Gesang an (1391, 2307). Als sich der Ebenholzschleier versteckte und von Ferne der Ruf des Hahns erschallte (١٨٦٨, 2).

Der Mittag wird meist nach dem Stande der Sonne berechnet.

Wenn die S. über die Spitze der Kuppel geht (721, 718); als die S. auf die Spitze der Kuppel gelangte (118, 985), zog (1892, 1557), über die Kuppel des Himmels schritt (922, 899), auf die Kuppel kam (١٠٠١, 10 v. u.), als die (leuchtende) S. sich über die Kuppel wandte[2] (260, 289; 269, 441; 342, 419; 504, 1186; 1613, 2053; 1853, 832; ١٦٤٠, 17; ١٧٣٨, 10 = ١٨٨٩, 11 v. u.).

Als die S. gerade (senkrecht) ward (821, 881 — vergl. 1443, 3177 die S. steigt in den Zenit), wenn die S. hoch am Himmel wird (1303, 604; ١٨٩٥, 10 v. u.).

Zu Mittag (نیمروز), wo die welterleuchtende S. auf die Höhe zieht (١٥٨٤, 3 v. u.), darüber schritt (121, 1023), als die Krone der Weltleuchte auf den Zenit kam (١٥٦٣, 14).

Als die eine Hälfte des strahlenden (111, 883) Tages vergangen war und die Weltleuchte den Zenit (فلک) durchmaß (١٣٧٣, 5 v. u.). Als die Sonne sich von der Höhe wandte (118, 988), als die leuchtende S. sich vom Zenit wandte (342, 419; 1304, 633).

Den Nachmittag haben wir:

Als die S. sich von dem kreisenden Firmamente wandte (121, 1025 — Mittag war es in V. 1023 gewesen) und von der Höhe nach

[1] Z. B. auch 29, 125; 162, 597; 206, 1399; 371, 884

[2] Bisweilen auch spätnachmittags oder abends

Westen schritt (923, 923), waren 9 Stunden vom Tage verstrichen (also nachmittags um 3 Uhr; 1263, 2372).

Als die S. Schatten hinbreitete (499, 1090; 1181, 796), als die Lanzen (der Krieger) auf der Erde Schatten warfen (260, 291), gehen auf die Abendzeit wie auch: Als die Erde kühl ward und ein sanfter Wind über die Höhe des Berges wehte (1603, 1861).

Wie die Sonne früh aus ihrem Meere aufgeht, so kehrt sie auch abends wieder in dieses zurück.

Die leuchtende S. ging in's Wasser und die finstere Nacht kam eilig herbei (398, 291); wenn die leuchtende S. dorthin (zum Lebensquell) gelangt und in dem tiefen Meere unsichtbar wird, die Erde hinter der Quelle in's Dunkel versinkt und das Sichtbare der Welt verschwindet (1882, 1371); als die S. bleich ward und in die lazurne Quelle hinunterstieg (1883, 1386); als die Quelle (die S.) im Westen davonzog und die Nacht den Pechschleier über das Haupt zog (ιεε., 9 v. u.).

Als der Tag ganz finster ward und die Weltleuchte sich nach Westen wandte (1790, 127), als im Westen das Antlitz der S. finster ward und der Himmel den moschusfarbenen Brokat anlegte (1770, 226), als die S. im Westen bleich ward und die Nacht zu ihr: Geh' aus dem Wege! sagte (ιε״ο, 7).

Als die S. aus der Welt unsichtbar ward und die finstre Nacht den Saum über den Tag zog (474, 653), als die strahlende S. unsichtbar ward und die finstre Nacht ihr Heer am Firmamente aufstellte (819, 853), man die Tür des (Himmels)gemachs schloß und der Schlüssel (die Sonne) verloren ging (164, 633); als die S. in ihr Versteck ging (ιλϑν, 4), die S. verbirgt sich und die Nacht kommt (359, 716).

Als das Antlitz der S. welk ward (ר״ר, 3), wenn es bleich wird und der lazurne Schleier zum Vorschein kommt (904, 578; ιε״ר, 3); als die S. über dem Berge (1483, 713) bleich ward (1353, 1588; ι״λι, 2; ιε״ר, 11 v. u.; ר״ϑ, 12) und die Nacht den lazurnen Schleier ausbreitete (ι״νר, 1 v. u.), als die strahlende S. bleich ward und die eine Hälfte des Firmaments lazurn ward (ι״ε״, 9 v. u.).

Als dem Auge das Auge der welterleuchtenden S. entschwand (563, 745), als dem Auge die S. unsichtbar ward und die finstre Nacht ihr Heer über den Berg zog (1126, 1086).

Als die strahlende S. den Rücken zeigte (592, 1273; 863, 1605) und das Herz des Westens über ihren Rücken verdrießlich ward (1598,

1772); als der S. der Rücken finster ward und der Tag dem Wiedersehn mit der Nacht nahe war (1313, 804).

Als die Kerze der Welt in die Krümme (des Schlägels der Nacht) geriet und die Nacht ihre pechfarbigen Locken auflöste (١٨٧, 5 v. u.), als die Kerze des kreisenden Himmels ganz andersfarbig ward in Art und Gesicht (١٩٢, 4); als das Antlitz der Erde gleich dem Flügel des Raben ward und die Leuchte von der Höhe des Berges hineinkam (in ihr Meer; 781, 259).

Als die Himmelskrone unterging (١٣٦, 2), als die strahlende S. verdrießlich zur Rüste ging (١٠٠, 9 v. u.).

Als die S. den gelben Schleier über den Kopf zog und der Westen einer Bockshornkleeblüte glich (1605, 1892); [als die S. in dem indigofarbenen Gewande verschwand und die Nacht einem Mohren gleich herauskam (256 Anm. 3 V. 1)].

Als die kreisende S. farblos ward und das Gestirn (die S.) in das Zeichen des Sirius trat (١٩٢, 7; nach freundlicher Mitteilung von Prof. WISLICENUS ist hier wohl die Zeit zwischen dem heliakischen Unter- und Aufgange des Sirius gemeint); die S. ward finster (371, 884), lazurfarbig (636, 2028).

Ein Untergang mit Abendröte: Als die Luft von der S. rubinfarbig ward (لعل‌گون — لعل ist der rote Rubin) und die finstere Nacht auf die Kuppel trat (954, 1482).

Die Nacht.

Die Nacht kam (328, 206), die finstere N. kam herbei (297, 266); es wird ganz finster (50, 302; 73, 203); als die N. finster ward (z. B. 112, 994; 256, 222; ١٤٧, 5 v. u., ١٥٧, 6 v. u.; ١٥٩٩, 6; ٢٠٨٤, 1 v. u.), schwarz ward (257, 240).

Als die N. kam, der Tag unsichtbar ward und Schwärze die ganze Welt ergriff (111, 886) und die Erde auf den Wegen finster ward (١٠٠, 2); als die N. mit der Sonne zusammen kam (١٠١٤, 7 v. u.).

Als die finstere N. ihr Haupt erhob und die strahlende Sonne unsichtbar ward (110, 879); die N. erhebt das Haupt über den Berg (1126, 1085), kam über den Berg (z. B. 256, 221; 1156, 281; ١٣٧٢, 1; ١٧٨٤, 18; ١٨٩٥, 2 v. u.), die finstere N. kam eilend über den Berg (١٨١٤, 3 v. u.).

Als die finstere N. ihr Antlitz zeigte (١٧٣٦, 2 v. u.); wenn die finstre N. ihr Antlitz mit Ambra wäscht und die moschusduftenden Locken löst (١٨٨٦, 6 v. u.).

Als die Locken der finstern N. zum Vorschein kamen (1012, 883),

als die N. ihr schwarzes Lockenhaar zeigte und sich der Rücken des Mondes sorgenvoll (zur Sichel) krümmte (1024, 1079; vergl. Die finstere N. öffnete ihr grimmes Auge, der Rücken des Mondes krümmte sich darob aus Gram und die Welt ward schwarzem Moschus gleich: 1030, 1184): als die finstere N. ihre Locken ringelte, dieses Geringel dem Auge Schlaf gab und der Ebenholzvorhang sichtbar ward (١٨٢٧, 7 v. u.), als die N. ihre schwarzen Moschuslocken unterwegs (im Weggehn) auflöste (١٨٤٢, 1 v. u.).

Als die N. ihr schwarzes Banner erhob und die Sterne um den Mond sichtbar wurden (١٤٤٤, 1), ihr Banner heraufbrachte (١٣٧٩, 2 v. u.); die N. kam und heraufkam das schwarze Banner (١٥٥٦, 7), das Banner der finstern N. kam über den Berg (١٩٤١, 7 v. u.).

Als der Tag bleich ward und die N. ihren lazurnen Schleier übernahm (١٣٨٥, 14); als die N. den pechfarbigen Schleier erneuerte (٢٠٢٢, 9); die N. kam und legte den moschusfarbigen Schleier an (1323, 995) und zog einen Ebenholzschleier über das Sandarakgesicht (1483, 714); als der moschusfarbige Schleier zum Vorschein kam mit den Sternen darauf wie ein Leopardenrücken (١٥٨١, 13), als der pechfarbige Schleier zum Vorschein kam und die Sterne darin in Farbe aufleuchteten (١٩٠٠, 13).

Als das Firmament die moschusfarbige Seide anzog (١٥٦٤, 10), wenn das Firmament das schwarze Seidenkleid anzieht (١٥٢٢, 6 v. u.); als der Schleier des Firmaments türkisfarben ward (١٣٧٧, 5).

Als das hohe Firmament sich eine Krone aus Nachtkorallen machte und die Räucherkerzen (Sterne) über den Lazur hinbreitete (887, 293).

Wenn die finstre N. ihr Heer vor dem Tage aufstellt (vergl. 819, 853; 1126, 1086) und das Haupt der welterleuchtenden Sonne erfaßt (1126, 1088); das Heer der finstern N. hatte über Ebene und Hügel einen Teppich wie Rabenflügel hingebreitet (1065, 5).

Als die N. die Herrschaft über die Erde an sich nahm und von Meer zu Meer Dunkel Platz griff, die Erde pechfarbig, der Berg wie Indigo, die Sterne gleich Kerzen wurden (١٤٣٤, 6).

Das Gesicht der Luft ward finster (492, 966), wie Ebenholz (116, 953), das Gesicht der Erde ward finster (865, 1623) wie Pech (926, 991), das Gesicht des Kischwars ward wie Pech (١٣٧١, 13).

Der Himmel über der Erde ward finster (538, 273); der Tag ward finster und näherte sich der Nacht (١٣٧٠, 5).

Die Welt ward finster (598, 1383), die Erde ward schwarz (١٨٢١,

11); als die helle Welt finster ward (108, 850), die Welt von der langen Nacht finster ward (١٩٢٩, 9); als das Antlitz der Erde ebenholzfarbig ward (1223, 1613), als die Erde schwarz und der Mond einem silbernen Schilde gleich ward (١٥٧٨, 1); die Erde ward einem Rabenflügel gleich, bis die Lampe ihr Haupt über den Berg erhob (1458, 241).

Wenn die Luft finster wird und die Nacht der Klaue der Sonne entrinnt (1125, 1069).

Als der rostfarbige Brokat schwarz ward (١٣٨٥, 16).

Wenn die Welt zur Ruhe kommt und das Sichtbare sich verbirgt (1126, 1087).

Als die eine Hälfte der langen (262, 329), der finstern Nacht vorüber war (348, 538) und der Sirius auf das kreisende Firmament schritt (438, 82) und der Himmel sich kreisend über den Ball drehte (1314, 835).

Auf jede Nacht folgt wieder ein Tag.

Die Nacht ist schwanger (mit dem Tage); mag eine Nacht auch noch so lang sein, die Finsternis bleibt über ihr nicht dauernd. Tag wird's, wenn die Quelle (des Lichts, die Sonne) hell, die Welt wie ein badachschanischer Siegelring wird (199, 1254). (Alles schlief), aber nicht ruhte die schnellkreisende Kuppel (١٥٥٦, 9).

In der Nacht waltet an Stelle der Sonne der Mond und zwar ganz so wie diese am Tage.

Als die Welt schwarz ward und der Mond sich in der Weise der Sonne hinsetzte (auf den Thron; ٢٠٨٤, 3 v. u.), als der M. sich auf den Thron der Sonne (P; Ausgabe: auf den Bergsaum) setzte (1309, 726), wie umgekehrt am Morgen: Als die Sonne sich an Stelle des Mondes hinsetzte (١٣٨٦, 5 v. u.).

Als der M. sein Haupt über den Berg (895, 423; ١٧٩٨, 8; ١٧٩٩, 17), über das Firmament hob (1412, 2613; ١٨١٣, 7 v. u.); als der M. sein Haupt aus dem Zeichen des Krebses (1032, 1228), des Widders zeigte (1592, 1666); der M. erhob sein Haupt aus dem Zeichen der Fische und zerriß bis zum Nabel das schwarze Hemd (927, 992).

Wenn der M. sein Schwert über den Berg zieht (905, 599).

Als der M. auf dem Firmamente aus Teakholz die herzerfreuende Krone aufsetzte (1357, 1675), der Nacht das Hemd zerriß und seinen Thron auf das türkisene Firmament stellte (1007, 794); als der Kreis des Mondes am Himmel sichtbar ward und die finstre Nacht die lazurnen Locken wickelte (١٩٥٨, 10).

In einer Nacht, die ihr Nachtkorallen gleichendes Gesicht mit Pech gewaschen hatte, wo weder Mars noch Saturn noch Merkur sichtbar waren, erschien der Mond in einem ganz besonderen Schmuck. Er rüstete sich, den Thron zu besteigen; $^3/_4$ seiner Krone waren (aber) lazurfarben (verdunkelt; der M. bildete eine Sichel), so daß er die Luft dem Rost (Dunkel) und Rauch überlassen hatte. Das Heer der finstern Nacht hatte über Ebene und Hang einen Teppich wie einen Rabenflügel hingebreitet; der Himmel glich rostzerfressenem Stahle, man hätte sagen können, er habe sich das Gesicht mit Pech beschmiert. Von allen Seiten erschien meinem Auge Ahriman, den Rachen aufgesperrt wie eine schwarze Schlange; so oft er einen kalten Hauch ausstieß, war es als wenn ein Mohr aus Kohlen Staub errege (1065, 1).

Ein Monduntergang: Als der M. sich von dem silbernen Throne entfernte (1621. 2200).

In einer ganz dunklen Nacht scheint auch nicht einmal der Mond: Als der Himmel von Sonne und Mond leer ward (938, 1214).

Beim Aufgehen der Sonne verschwindet der Mond.

Als die Sonne die strahlende Kulāh zeigte, ward des Mondes Wange einem silbernen Schilde gleich; er fürchtete Gerede (Spott), krümmte sich (verbeugte sich als der Geringere vor dem Höheren) und verhüllte sein Gesicht (986, 443); als der Rücken des Mondes unter der finstern Locke der schwarzen Nacht dünn und krumm (hier zur Sichel, wie 5, 87; 1024, 1079; 1030, 1184) ward, er (dann) ganz in die Nähe der Sonne trat und diese voll aus dem Wasser herauskam und ihre Wange wusch (954, 1490).

Nachschrift. Aus der Einleitung des Epos sind noch der folgende Sonnenaufgang und -untergang nachzutragen: Jeden Morgen, wenn einem goldenen Schilde gleich aus dem Osten die Leuchtende das Haupt erhebt, zieht die Erde das Hemd aus Licht an und wird die finstere Welt dadurch hell (5, 80); wenn sie (die Sonne) vom Osten nach dem Westen zieht, erhebt die finstere Nacht das Haupt aus dem Osten (5, 82).

Das Weinhaus nebst Zubehör nach den Ġazelen des Ḥāfiẓ.

Ein Beitrag zu einer Darstellung des altpersischen Lebens.

Von

G. Jacob.

Vorbemerkung.

Vorliegende Arbeit beabsichtigt nicht die dichterischen Bilder des Ḥāfiẓ zu buchen, sondern die jenen zugrunde liegende Wirklichkeit zu rekonstruieren. Auch bei völlig ṣūfischer Auffassung des Dichters würde dies Unternehmen nicht unausführbar sein; mußte er doch auch für das Übersinnliche seine Farben der Sinnenwelt entnehmen. Dennoch galt es, um ein unverfälschtes Bild zu gewinnen, vielfach zwischen Allegorie und Wirklichkeit möglichst scharf zu unterscheiden und Doppelsinniges, bei dem die Mystik als Hauptsache hervortrat, lieber auszuschalten. Wie der Titel besagt, habe ich nur die Ġazelen des Ḥāfiẓ exzerpiert, seine übrigen Dichtungen würden vielleicht noch spärliche Nachträge liefern, namentlich das Sāqīname, doch ist dieses schon an sich wiederum eine Zusammenstellung des Materials, und zwar eine gekünstelte, die besser nicht mit dem andern vermischt wird. Andererseits besitze ich noch ziemlich umfangreiche Sammlungen über denselben Gegenstand aus Abū Nuwās, Menōčehrī, Mühibbi und andern, die hier zwar verwertet, jedoch wegen der Raumbeschränkung nur selten zitiert wurden.

Da den in meinem *Beduinenleben* befolgten Grundsätzen die wenigen beistimmten, welche mit dem Buch wirklich gearbeitet haben, bin ich ihnen auch diesmal treu geblieben. Zunächst vermag ich das gedankenlose Nachschreiben der Kommentarweisheit nicht für das Endziel der islāmischen Philologie anzusehen, da mir zahlreiche Hilfsmittel der Erkenntnis zur Verfügung stehen, von denen die Naḥwī's des Mittelalters keine Ahnung hatten. Sodann dürfen Dinge, über die jene, einander widersprechend, herumraten, wenn andere Aufklärungsmittel versagen, unter keinen Umständen verwertet werden. In zweifelhaften Fällen wird es besser sein einen Zug zu missen als das Bild zu verfälschen. Eine Darstellung des islāmischen Lebens wird kritischen Wörterbüchern der Zukunft gewiß vielfach die Wege ebnen, doch soll man nicht die Aufgaben beider konfundieren; das Wort, dem das Wörter-

buch dient, hat hier nur dann Berechtigung, wenn es die Arbeit an der Sache fördert. Alltägliches darf zwar nicht ignoriert werden, doch wäre es töricht in solchen Fällen Vollständigkeit der Belege zu erstreben. Ich muß das hier erwähnen, weil man mir früher nach dieser Richtung gerade das Verkehrte zugemutet hat. Zitiert wird stets nach Ġazel und Versnummer der BROCKHAUS'schen Ausgabe des Textes, zur Vermeidung von Mißverständnissen unmittelbar nach Nennung anderer Quellen mit Vorsatz eines H., Sudi's Kommentar nach der mir von der Hof- und Staats-Bibliothek zu München gütigst für längere Zeit zur Verfügung gestellten dreibändigen Ausgabe Alexandria und Būlāq 1250h. Bei Menōčehrī ist entsprechend den Zahlen der Ausgabe von BIBERSTEIN-KAZIMIRSKI Paris 1886 nach Halbversen gezählt.

§ 1. Die Rolle des Weinverbots.

Die lebendigen Institutionen und Sitten des Islām haben sich von jeher mit dem Qorān nur in den seltensten Fällen gedeckt. Die Fünfzahl der Gebete z. B., von welcher der Qorān nichts weiß, wurde meist gewissenhafter beobachtet als das im Qorān deutlich ausgesprochene Weinverbot, welches noch überdies die wunderbarsten Interpretationen über sich ergehen lassen mußte; wenn z. B. die Rechtsgelehrten besonders betonen, daß vom Wein eine kleine Quantität ebensogut wie eine große verboten sei, so setzt das die Ansicht voraus, etwas Wein sei erlaubt. Viele islāmische Herrscher waren selbst Weintrinker, andere beschäftigten sich in besonderen Erlassen mit dem Weinverbot, so ʿOmar II.[1], Baibars, Soliman Kanuni, ʿAbbās II., jedoch stets ohne bleibenden Erfolg. Neue Dynastien befleißigen sich zumeist anfangs einer strengen Praxis. So handhabte auch Mubariz-ed-dīn das Weinverbot mit solcher Strenge, daß er den Spitznamen *Muḥtesib* (Polizeimeister) erhielt: *Journal Asiatique* IV, 5 1845 S. 445. Der Zeit dieses Herrschers dürften Ġazelen angehören wie 133, da der Wein hier verstohlen (*pinhān*) getrunken und das Trinken bestraft wird, und wie 188, das eine Klage über die praktische Durchführung des Weinverbots darstellt: man hat die Tür der Weinhäuser geschlossen (*der-i-meiẓāne bibestend*: 188, 6), und der Dichter fordert auf, der Tochter der Rebe einen Kondolenzbrief (*nāme-i-taʿzijet*) zu schreiben: 188, 4. Mubāriz-ed-dīn wurde von seinem Sohne Šāh Šeǧāʿ entthront, unter dem eine mildere Praxis eintrat. „Das Zeitalter des Šāh Šeǧāʿ ist da", so verkündet dem Dichter 327, 1 eine geheimnisvolle Stimme, „darum trinke tapfer[2] Wein", und 326, 1 und 2 rühmt er das Zeitalter seines Pādišāhs, in dem er (Ḥāfiẓ) den Wein karaffenweise und der Muftī wenigstens becherweise trinke, während man den Muḥtesib den

[1] Ḥākim wütete sogar gegen Reben und Rosinen [2] *Šeǧāʿ* arab. tapfer

Krug (*sebū*) auf der Schulter schleppen sieht. „Aus der Kneipengasse", so heißt es 327, 5, „trugen sie ihn gestern auf der Schulter, den Herrn Vorbeter (*imām-i-χāǧa*), der den Gebetsteppich auf der Schulter schleppte". Trotzdem wurde der *rind*, der Gewohnheitstrinker[1], (Sanskrit *raṇḍa* Taugenichts) von den Frommen mit pharisäischem Hochmut angesehen.

Auch blieb Ḥāfiẓ nicht von Gewissensbissen verschont. Von der *taube*[2] ist bei ihm häufig die Rede, doch wird er stets mit ihr fertig: 43, 2, 44, 7, 550, 6. Die *taube* ist mehr Sache des Alters; auch unser Dichter gibt 508, 7 zu, daß für das Alter das *rindī* eigentlich nicht passe; vgl. meine *Soliman-Auswahl* S. 10. Der Zecher tröstet sich mit der göttlichen Gnade: 292, 5, 571, 11, er soll nicht hoffnungslos vom Tor des Erbarmens gehen: 27, 4. Oft entschuldigt der Dichter seinen Hang zum Trinken mit der ewigen göttlichen Bestimmung, so im Eingang von 492. Auch das Tun des Zellenbewohners machte ihn, wie er 473, 4 behauptet, zum Weinverehrer, weil es ihn anekelte. 63, 7 erklärt er früher von Wein und Sänger nichts gewußt zu haben, bis ihn die Liebe zu den *muγbečān* (s. § 4) verführte; ähnlich 67, 6.

Im Fastenmonat Ramazan Wein zu trinken, galt für ganz besonders sündhaft und ward von strengen Regierungen mit dem Tode geahndet. Aber selbst im Ramazan läßt sich unser Dichter den Wein der Liebe kredenzen: 532, 1, und sogar in der heiligsten Nacht dieses Monats, dem *šeb-i-qadr*, kann er auf den Frühtrunk nicht verzichten: 178, 7. Immerhin mag in diesem Monat Vorsicht geboten gewesen sein, wenigstens gibt das Ende desselben wieder einen Vorwand zum Zechen. „Schenke, bringe Wein", so heißt es 93, 1, „denn der Fastenmond ist verstrichen", vgl. 118, 1, 75, 1. Andererseits wird auch im Monat Sa'ban, weil auf diesen der Ramazan folgt, bereits Vorrat getrunken: 213, 6. Ferner wird der neue Mond des Muḥarram als Jahresanfang mit einem Becher Wein begrüßt: 113, 1. Man soll, so empfiehlt Ḥāfiẓ 320, 3, nicht das ganze Jahr hindurch dem Weine fröhnen; 3 Monate soll man zechen und 9 Monate fromm sein; gemeint sind, wie Sudi II 349 erklärt, die 3 Frühlingsmonate. Wolkenschatten, Lenz und Bachesrand laden zum Trinken ein: H. 536, 1; wenn das Morgen-

[1] Andere Ausdrücke für Trinker sind *mei-χār*: 37, 1, 52, 1, *mei-gusār*: 400, 4

[2] Heute verstehen die Türken unter *tevbe* das vor einem Gesetzesgelehrten oder etwa bei der Hochzeit abgelegte Gelübde dem Wein zu entsagen, auch Mekkapilger geloben häufig nach dem Zemzem nicht mehr Wein zu trinken

luftchen weht und der Himmel bedeckt ist, ruft der Dichter nach dem Morgentrunk 17, 1; wer beim Gesang der Nachtigall und der Turteltaube nicht Wein trinkt, gilt ihm für krank: 514, 1; ohne Becher kann der Frühling nicht schön sein: 155, 1. Mit dem Frühling scheint Ḥafiẓ die Rosenzeit (*ʿahd-i-gul*: 357, 1, *mevsim-i-gul*: 384, 1) zu identifizieren, die häufig den Vorwand zum Trinken bildet, denn nach 121, 1 erblühen Rose und Veilchen gleichzeitig. Wenn nun vollends das *ʿīd*[1] und die Rosenzeit zusammenfallen, darf der Becher nicht leer stehen: 491, 1. Liefert weder ein Fest noch die Blütenzeit einen Vorwand, so trinkt man Wein, um den Kummer zu verscheuchen, denn 100 Kummer-Lasten hebt ein Schluck Wein auf: 220, 7.

„دافع اندوه وغم ساقی ایله پیمانه در

Verscheucher der Sorge und des Kummers sind Becher und Schenke" lautet der Refrain eines türkischen Vierzeilers: *WZKM* XI. Band S. 360.

Die Städte des Orients durchzog seit alter Zeit nachts eine Patrouille. Schon das Hohe Lied gedenkt ihrer und bereits unter den ersten Xalifen zu Medīna begann sie Weintrinker zu denunzieren. Auch die Bezeichnung *ʿass* für diesen Patrouillengang reicht in die ältesten Zeiten des Islām zurück. Saʿdī (Bustān, 2. Buch Vers 503) und Ḥafiẓ (310, 5) gedenken dieser *ʿasas*, beide Stellen rechnen mit der Nachsicht der Patrouille, diese scheint also häufig ein Auge zugedrückt zu haben. Die *ʿases* befehligte ein *mīr*[2]. In Konstantinopel hatten früher, wie Mehmed Tevfik, *Istambolda bir sene* V *Mejχāne* S. 21 erzählt, die größeren Weinhäuser eine Klingel, an der nach der Polizeistunde ein aufgestellter Posten zog, sobald ein *Zabyt* in Sicht kam. Schnell wurden dann die Türen geschlossen und im Innern verhielt sich alles mäuschenstill, bis ein zweites Klingeln anzeigte, daß die Gefahr vorüber sei. Bei Tage hatte auf die Ordnung der Muḥtesib zu sehen, über dessen Funktionen wir eine Arbeit von BEHRNAUER im *Journal Asiatique* 1860 II 119—190, 347—392, 1861 I 1—76 besitzen. „Wo ist der Muḥtesib, daß er den Trunkenen abfasse", ruft Ḥāfiẓ 151, 3 aus. Meist schildert er ihn als einen Heuchler, der selbst dem Weingenuß fröhnt: 34, 10, 326, 2. „Hüte dich", sagt er 153, 7, „mit dem Muḥtesib der Stadt Wein zu trinken; denn er trinkt deinen

[1] Fest im Sinne von türkisch *Ramazan bajramy*

[2] 310, 5 steht *mīr-ī-ʿases* mit langem ī, während die Iẓāfet nach der Grammatik eigentlich ganz fehlen müßte

Wein und wirft einen Stein nach dem Becher". Dem Muḥtesib lag es nämlich ob, die Weingelage aufzuspüren und das verbotene Getränk samt Trinkgerät und Musikinstrumenten zu vernichten. Der vom Muḥtesib angezeigte Trinker wird vom Qāḍī abgeurteilt, doch hat dieser nur Recht zu sprechen, die Strafvollziehung ist Sache der Regierung und wird vom *šeḥne* geleitet: 64, 9, woselbst Sudi das Wort durch *subašy*[1] wiedergibt, 74, 2, vgl. auch 233, 5. Auch der Qāḍī war kein Heiliger. Ḥāfiẓ behauptet 467, 3, daß aus dem Hause des Qāḍī, des Muftī, des Šaiχ und des Muḥtesib unverfälschte rotfarbene Weine hervorkämen. Der verhängten Strafe (*taʿzīr*) gedenkt 133, 1; dies Ġazel gehört jedenfalls noch in die Zeit des Mubāriz-ed-dīn s. o.[2]

§ 2. Die Kneipe.

Um Wein zu trinken, brauchte man nicht immer die Kneipe aufzusuchen. Auch daheim hielt man sich Weinvorräte, die auch zum Zechen mit einem Trinkgenossen ausreichten, vgl. 344, 4: „Der Wein meines Hauses reicht aus, hol' keinen Magierwein!" Aus dem Hause des Qāḍī, Muftī, Šaiχ und Muḥtesib kommt bisweilen unverfälschter rotfarbener Wein zum Vorschein: 467, 3. Heimlich schafft der Dichter den verbotenen Trank unter der langen *muraqqaʿ* (dem Flickerrock der Derwische) oder auf der Schulter unter dem Gebetsteppich versteckt nach seiner Wohnung: 263, 2, 411, 6; vom verstohlenen Leeren des Bechers unter der *χirqa* (Derwischgewand) ist 383, 8 die Rede. Erwünschte Gelegenheit zum Kneipen boten dem Muslim im Mittelalter die mit Weinvorräten reich versehenen christlichen Klöster, vgl. 61, 3; *χānqeh* „Kloster" erscheint für Weinhaus: 64, 2. In der Regel aber ist es das *dar-i-Muγān* des Magierklosters, zu dem Ḥāfiẓ, um dem Weingenuß zu fröhnen, seine Schritte lenkt.

[1] Von alttürkisch *sü* Heer, Schaar, s. das von Houtsma Leiden 1894 herausgegebene Türkisch-Arab. Glossar S. 78

[2] Hinsichtlich der Strafart war die Praxis eine sehr verschiedene. In altislāmischer Zeit bestand die Strafe gewöhnlich in Geißelung; Sultan Ġazan (1295—1304 D.) ließ die Betrunkenen entkleiden, an einen Baum binden und dem Hohne des Publikums preisgeben: *J.A.* 5. Série, Tome 15, Paris 1860 S. 496. Türkische Kānūnnāme's kombinieren Geld- und Prügelstrafe für Übertreter des Weinverbots und Rauwolff gibt (ed. 1582 S. 104) an, daß diese unter Mūrād III. „bald seind gefencklich eingezogen | jrer ämpter entsetzt | vnd hart darzů umb gelt | jrem vermögen nach | oder inn mangel desselben | mit vilen straichen auff die füszsolen | gestrafft worden"; gelegentlich mußte auch ein Betrunkener seinen Rausch mit dem Tode büßen (ebend.)

Dieses *dair-i-Muγan* 12, 3, 37, 1, 109, 8, 132, 8, 315, 3, 525, 1, 556, 3, das 556, 4 einfach *dair*, 484, 1 *sarāj-i-Muγān*, 441, 7 *dergeh-i-pīr-i-Muγān*, 314, 5 *ḥarīm-i-dergeh-i-pīr-i-Muγān* (Heiligtum des Palasthofes des Magiergreises) genannt wird, ist zweifellos auch mit *χarābāt-i-Muγan* 9, 3 zu identifizieren und demnach nichts anderes als das gewöhnliche Weinhaus. Denn *χarābāt* bedeutet zunächst „Ruinen", an welche sich ja orientalische Städte häufig anlehnen, und die polizeischeuen Elementen Schlupfwinkel bieten, vgl. POLAK, *Persien* I S. 344. *Ag.* XX, 87 erzählt von dem dem Trunke ergebenen Bekr b. Xāriğa, daß er sich an jedem Morgen mit zwei Weinkannen دقنينتين من شراب nach einer Ruine von den Ruinen al-Ḥīra's الى خراب من خرابات الحيره zu begeben pflegte. Bei solchen Ruinen schlug auch der herumziehende[1] Weinhändler gerne sein Zelt auf, zumal sich noch überdies mit Benutzung alten Gemäuers die Weinbude leichter und bequemer herstellen läßt[2]. So nahm *χarābāt* geradezu die Bedeutung „Kneipe" an, in der es beispielsweise 62, 3, 118, 3 begegnet. Dort bei den Ruinen bildeten die Weinschenken ein besonderes Gäßchen, beziehungsweise Quartier, vgl. *kūj-i-mei-firōšān*: 116, 9, *kūj-i-mei-kede*: 64, 1, 134, 10, 148, 7, 238, 1, 324, 6, 327, 5, *kūj-i-Muγan*: 67, 7. Darauf, daß diese Lokale weit außerhalb der Stadt lagen, läßt 64, 1 schließen.

Die Schenke erscheint nun noch unter vielen anderen Namen, die häufigsten sind *mei-χāne* Weinhaus: 10, 1, 28, 9, 64, 2, 65, 7, 77, 3, 106, 1, 304, 8, 488, 9, 533, 11, *mei-kede*: 33, 8, 59, 6, 104, 1, 216, 8, 301, 1, *χum-χāne*: 48, 1, 104, 3, 204, 7, 431, 1, *šerāb-χāne*: 109, 6, *χāne-i-χammār* Haus des Weinhändlers: 10, 2, 62, 8, 177, 4, 529, 4.

Am frühen Morgen finden wir 238, 1 Licht in der Kneipe, und zwar wird eine doppelte Beleuchtung unterschieden, der *šem'* die Wachskerze und die *meš'ale* eine Fackel oder Laterne. Vor der Tür des Lokales ist gesprengt und gekehrt, und der Wirt sitzt dort Jung und Alt einladend: 484, 1; die Tür öffnet der *χāzin-i-mei-kede*: 403, 2. Die Zecher sitzen auf einer *maṣṭaba* Estrade: 314, 4, 241, 6, 54, 5;

[1] Vgl. den Ausdruck: *manāzil al-χammārīn*: *Ag.* XX S. 87

[2] Wie ja auch die Nomaden ihr Zelt gern an solch' Gemäuer anlehnen; vgl. z. B. BRUGSCH, *Reise nach Persien* I S. 351: „Einzelne Nomadenfamilien hatten an verschiedenen Stellen, meist in der Nähe von *χarāb* oder Dorfruinen, wobei fast immer ein regelmäßig angelegter, spitz zulaufender Feuerhügel stand, ihre Zelte aufgeschlagen"

über den Ehrenplatz (*ṣadr*) s. § 10. Ḥāfiẓ hat einen Winkel in der Kneipe (*kunǧ-i-mei-kede*) als Stammplatz (*qarār-gāh*) mit Beschlag belegt (*dāred*); dieser ist ihm das, was dem Vogel der Garten, dem Löwen das Dickicht: 375, 10 vgl. 34, 7.

Die Perser liebten es im Freien zu zechen: 140, 4; und so gab es denn auch Gartenlokale, deren Wasser und Luft herrlich genannt wird:

روضهء میکده‌را آب وهوای عجبست

104, 1. „Trinke Wein im Rosengarten", heißt es 204, 2. Schon bei Abū Nuwās wird in einer Laube (*ʿarīš*) gezecht: *Weinlieder* ed. AHLWARDT 22, 7.

§ 3. Der Wirt.

Zur ständigen Staffage des Weinhauses gehören der alte Wirt und der junge Schenke. Ersterer erscheint unter verschiedenen Namen. Der gewöhnlichste *pīr-i-Muγān* Magiergreis 1, 3, 35, 4, 42, 1, 102, 11, 104, 1, 124, 3, 132, 7, 136, 6, 140, 8, 190, 5, 428, 4 erklärt sich daraus, daß die Muslime sich mit dem Verkauf des verbotenen Getränkes nicht gerne befaßten, und erinnert daran, daß auch Walīd II. von einem Zindīq, der sein Erzieher war, zum Weintrinken verleitet worden sein soll. Andere Namen des Wirtes sind: *pīr-i-ḫarābāt* Greis der Kneipe: 28, 10, 377, 5, 471, 1, *pīr-i-mei-kede* Greis des Weintempels: 461, 3, *pīr-i-mei-feroš* weinverkaufender Greis: 235, 1, 264, 1, 283, 2, 326, 3, *pīr-i-paimāne-keš* schoppentrinkender Greis: 457, 6, *pīr-i-mā* unser Alter: 216, 8, *pīr* Alter: 484, 1, *ḫammār-i-ḫarābāt* Weinhändler der Kneipe: 233, 6.

Wichtig ist das Verhältnis des Dichters zu diesem Manne. Altarabische Parallelen zeigen, daß die einzelnen Züge desselben nicht nur auf der tieferen Bedeutung des Magiergreises beruhen. Trefflich wird dieses Verhältnis illustriert durch die wichtige Stelle *Aγ.* VIII 79, auf welche ich bereits in meinem *Beduinenleben* S. 99 hingewiesen habe: „und ich fragte: Woher hat denn al-Aʿšā seine religiösen Ansichten (*medhheb*)?" „Von seiten der ʿIbādī's", antwortete er, „der Christen von al-Ḥīra, er pflegte Wein von ihnen zu kaufen, bei der Gelegenheit brachten sie ihm jenes bei". Man vergleiche damit Ḥāfiẓ z. B. 190, 5: „Sklave des Magiergreises bin ich, denn er hat mich von der Unwissenheit befreit. Was der Greis nur immer tut, ist wahre Heiligkeit." Beim *pīr-i-Muγān* will der Dichter Kolleg hören über die

Liebes-Tradition: 478, 7; das 123. Ġazel enthält eine Probe einer solchen Unterweisung. Ḥāfiẓ fordert die Freunde 393, 1 auf, sich das Wort des *pīr-i-Muγān* in die Seele zu schreiben, vgl. 420, 5, und spricht vom *medhheb* desselben 136, 6 wie die oben angezogene Aγāni-Stelle vom *medhheb* des A'ša, der Wirt ist also auch identisch mit dem *šaiχ-i-medhheb-i-mā*: 64, 4. Er ist zugleich der Freund des Dichters, der auf den Verkehr (*ṣuḥbet*) mit ihm nicht verzichten will: 415, 2; er ist eine Art Seelsorger: 124, 3 von heiterer Gemütsart: 124, 4; ihm gebricht es nie an *luṭf* (Güte), die man beim *šaiχ* und *zāhid* (Asketen) nicht immer findet: 28, 10; „sieh", so heißt es 172, 2, „die Güte des Magiergreises; alle Streiche, die wir angetrunken verüben, sind vor seinem nachsichtigen Auge schön". „Wenn ich im Weinhaus hohen Sinn studiere, mach' mir keinem Vorwurf, denn unser Alter sprach: ‚Hoher Sinn findet sich nicht in der Zelle'": 216, 8. Der Dichter bezeichnet sich als einen Jünger (*murīd*) des Wirtes: 140, 8 und als seinen Sklaven: 28, 10, 132, 7, 175, 3, 190, 5.

Der Charakter des Weinwirts hat allerdings auch eine andere minder ideale Seite; bisweilen scheint er durch Eigennutz im Interesse seines Gewerbes bestimmt. Er animiert zum Trinken: 484, 1, interpretiert das qorānische Weinverbot dahin, daß der Wein nur dort verboten sei, wo kein Freund als Zechgenosse vorhanden: 417, 1, erklärt das Verständigsein für Sünde: 64, 4 und ärgert sich, wenn die Zecher Reue fühlen: 428, 4. Angeschrieben wird nicht, sondern gepfändet, s. § 11.

§ 4. Der Sāqī.

Wäre alles Erotische der Ḥāfiẓischen Poesie auf den Saqī (Schenken) zu beziehen, so würde dieser eine besondere Abhandlung erheischen, die vielleicht den Umfang der vorliegenden überschreiten würde. Allerdings ist der Sāqī meist mit dem Objekt der Liebe identisch, vgl. *šāhid-i-sāqī* 357, 2, doch wird auch zwischen *sāqī* und *šāhid* unterschieden; vgl. *šāhid u-sāqī*: 238, 1, 372, 4, und *maʿšūqe*: 34, 1, 525, 7 muß auf ein Mädchen bezogen werden. Ich halte mich daher für berechtigt, hier nur solche Stellen zu berücksichtigen, in denen ausdrücklich vom Schenken die Rede ist.

Mit der osttürkischen oder zigeunerischen Abstammung des Liebchens läßt sich die häufige Bezeichnung des Schenken als *muγbeče* oder *muγpeče* Magierknabe: 7, 3, 63, 7, 188, 5, 221, 7, 484, 3, 485, 2 nur

mühsam vereinigen; 62, 8 und 254, 8 erscheint für *muγbeče tersābeče* Christenknabe. Aus der Hand eines frischen Jünglings will Ḥāfiẓ den Becher: 287, 4. Viele Benennungen deuten auf die Schönheit des Schenken, er wird Götzenbild (*but*: 254, 8, *ṣanem*: 525, 8), Bildnis (*nigār*: 487, 3), süßes Bildnis (*šīrīn nigār*: 484, 4) genannt und geschildert von Zypressenwuchs: *serw-qad*: 400, 16, mit Mondgesicht *meh-rū(j)*: 279, 16, 541, 6[1], Rosenwange *gul-ʿidhār*: 400, 16, 474, 1, Bogenbraue *kemān-ebrū*: 487, 4 und Zuckerlippe *šeker-leb*: 275, 5 etc., für sein Auge steht die Narzisse als Metapher: 257, 7.

Wer Wein verlangt, ruft dem Schenken zu: *bijār bāde*: 32, 1, 54, 9, 58, 3, 70, 5, 183, 11, 373, 4 oder *sāqijā bāde bedeh*: 229, 5, *mei bijār*: 74, 2, *sāqijā mei deh*: 77, 7, 250, 3, *sāqī bedeh šerābī*: 563, 2; das *hāti*: 559, 6 ist wohl eine klassische Reminiszenz, da es sich schon bei al-Aʿšā findet, vgl. mein *Beduinenleben* S. 103; auffallend ist die Anrede des Schenken: H 171, 6:

رطل گرانم ده ای مرید خرابات

„Gib mir ein schweres *riṭl*, o Jünger der Kneipe".

295, 7 kniet der Schenke nieder (*zānū zeā*) und kredenzt den Becher. Daß er auch die Bezahlung entgegennahm, kann man aus Wendungen folgern wie *muγpeče-i-bāde-furōš* der weinverkaufende Magierknabe: 7, 3, 485, 2, *tersābeče-i-bāde-furōš*: 254, 8, *ṣanem-i-bāde-furōš*: 525, 5, *nigār-i-mei-furōš*: 487, 3.

§ 5. Namen und Benennungen des Weins.

Die gewöhnlichsten Wörter für Wein sind bei Ḥāfiẓ *bāde*, *mei* und *šerāb*; da für diese fast jedes Ġazel Belege liefert, ist es überflüssig solche aufzuzählen. *Serāb*, eigentlich nur „Getränk", wird zuweilen näher bestimmt als *šerāb-i-engūrī*: 503, 3, 547, 2. Seltener ist *mudām*: 3, 2, 17, 2, 153, 1 und doppelsinnig: 489, 1, *raḥ*: 17, 4, 53, 3, 113, 1, *mul*: 6, 4, 155, 6; das gewöhnliche *χamr*: 44, 6, 48, 2 wird wohl mit Rücksicht auf Sūre 5, 92 vermieden. Für *raḥīq* habe ich nur einen Beleg: 571, 4. Bei den älteren persischen Dichtern wie Rūdhakī und Menōčehrī (z. B. No. 92) heißt der Wein noch häufig *nebīd*; das Wort ist mir bei Ḥāfiẓ nur 207, 1 und zwar im Reim beigegnet, woselbst es, in diesem Ġazel mit *mei* und *bāde* wechselnd, sicher den Traubenwein bezeichnet.

[1] Schon Rūdhakī sagt ساقیان چو ماه Schenken wie der Mond: *GGA* 1873 S. 711

Die zahlreichen Tropen für Wein hier aufzuzählen, fällt eigentlich schon aus dem Rahmen unserer Arbeit heraus. Das Wasser des Lebens wird auf Wein gedeutet: 55, 4, auch wird dieser *āb* Wasser genannt und letzteres wiederum näher bestimmt als *āb-i-ḥarām* verbotenes Naß: 3, 5, *āb-i-χarābāt* Naß der Kneipe: 65, 6, *āb ez češme-i-χarabāt* Naß vom Quell der Kneipe: 506, 12 *āb-i-atešgūn* feuerfarbenes Wasser: 305, 3, *āb-i-'ineb* Naß der Traube: 200, 7. Daran reiht sich *bintu 'l-'ineb* Tochter der Rebe: 104, 3 und das gleichbedeutende persische *doχter-i-rez*: 54, 6, 75, 2, 124, 1, 188, 4, 354, 6, 534, 22. *Semsata kermin muṭaijabin zākī* „das Sonnenbild eines durchdufteten reinen Weinstocks" nennt Ḥāfiẓ den Wein 559, 6, *χūn-i-χum* Blut des Krugs: 45, 5, *χūn-i-pijāle* Blut des Pokals: 557, 2, *la'l-i-mudhāb* flüssigen Rubin: 18, 3, *māje-i-šebāb* Jugendelixir: 296, 1. Der Wein heißt ferner *šurbu 'l-Jehūd* Judentrank: 326, 3, nach Sudi II S ٣٥٧, weil die Juden viel davon trinkend nicht betrunken werden; doch war in der älteren arabischen Poesie der Weinverkäufer häufig Jude, s. z. B. Abū Nuwās 22, 5 und mein *Beduinenleben* S. 99, 106; zu Zeiten des Ḥāfiẓ scheint das nicht mehr der Fall gewesen zu sein, doch hält der poetische Stil die Beziehung der Juden zum Wein fest.

§ 6. Die Herstellung des Getränks.

Der Wein wird, wie im vorigen Paragraphen erwähnt, mehrfach „Tochter der Rebe" genannt; das seltene Wort *tāk* Weinstock findet sich 354, 7. Des Auspressens der Trauben mit dem Fuße wird 225, 3 gedacht; diese Methode entspricht der heutigen Sitte; „Weinpressen gibt es nicht", sagt POLAK, *Persien* II S. 269, „die Trauben werden mit den Füßen zerstampft"[1]. Der Most *'aṣīr* wird Menōčehrī 70, 1, 5, 7 erwähnt. Den Gärungsprozeß macht der Wein im großen Krug *χum*[2] durch: H. 87, 2, 420, 1, vgl. Menōčehrī 70, 5:

نیم جوشیده عصیر از سر خم

„Halbgegorener Most aus dem Haupte des Kruges"

und POLAK II S. 269. Alt (*kuhun*) wird der Wein von Ḥāfiẓ 524, 1, bejahrt (*sāl-χorde*): 76, 4, 411, 7 genannt, doch wird bei näherer Bestimmung nur zweijähriger (*dū-sāle*) erwähnt: 210, 2, 294, 7, während Abū Nuwas 33, 3 zehnjährigen nennt. Die Klärung vollzieht sich, wie POLAK berichtet, bei der persischen Herstellungsart langsam. *Ṣāfī*,

[1] Vgl. KANNENBERG, *Kleinasiens Naturschätze* S. 104 [2] Vgl. über diesen § 8

ṣāf klar heißt der Wein im Gegensatz zum Hefeabsatz, wie namentlich H. 57, 6 zeigt; jene Bezeichnung begegnet häufig, so 49, 1, 291, 6, 499, 3, 530, 9, *bāde ṣāfī šud* der Wein ward klar: 230, 3; „ich habe einen Wein wie die Seele lauter" (*ṣāfī*): 531, 3: „der Spiegel ist klar (*ṣāfī*) dem Becher": 4, 1, *mei-i-ṣāf-u-rōšen* klarer und leuchtender Wein: 383, 2. Die Klärung im *χum* war keine vollkommene; Ḥāfiẓ sagt 533, 2, daß der Wein erst *ṣāf* werde, wenn er es in der Flasche (*šīše*) auf „40" gebracht habe, was Sudi III S. ٢٩. richtig durch *kyrk gün* (40 Tage) erklärt und zutreffend bemerkt, daß der Most (*šyra*) eigentlich nicht in der *šīše*, sondern im *küp* und *fučy* den Gärungsprozeß durchmache. Jedenfalls wurde auch wie bei den alten Arabern der Wein noch filtriert; 428, 4 wird dem Wirt zugerufen: *bāde ṣāf kun* kläre den Wein, und 434, 5 lesen wir von *mei-i-ṣāf-i-murauwaq* klarem filtrierten Wein. Der reine Wein ist *rāwaq*: 503, 5, allerdings schon in dem Zustande, wie er sich im *χum* befindet, denn es heißt: *rāwaq-i-χum*: 420, 5. Der Bodensatz, die Hefe ist *durd*: 532, 7, vgl. 49, 5: „dir steht nicht zu über *durd* und *ṣāf* zu urteilen"; häufig ist vom *durd-keš* (Hefenschlürfer) die Rede: 7, 5, 28, 11, 44, 5, 401, 11, gleichbedeutend ist *durd-nōš*: 444, 8.

Als „nicht mit Wasser vermischt, lauter" bezeichnet den Wein das Beiwort *nāb*: 12, 3, 17, 3, 47, 1, 164, 6, 235, 8, 296, 1, 6, denn häufig trinkt man ihn in verdünntem Zustande: Menōčehrī 70, 10. Ḥāfiẓ scheint kein Freund des Wasserzusatzes gewesen zu sein, wenigstens vermag ich denselben nicht bei ihm zu belegen; dagegen gebraucht er außer *nāb* häufig das Beiwort *bī-γeš* unverfälscht: 139, 1, 243, 6, 350, 1, 399, 4, das namentlich jede Beimischung eines fremden Stoffes ohne Wissen des Trinkers ausschließt, vgl. 542, 5: *mei bī-γeš-est*.

Merkwürdigerweise nennt Ḥāfiẓ nicht einzelne Weinsorten, wie z. B. Abū Nuwās 2, 3 den karχischen erwähnt und wir durch die Gāhilīja-Dichter eine ganze Reihe weinproduzierende Orte kennen lernen, nur bei *bāde-i-Behištī* 152, 6 wird *Behišt* (Paradies) auch als Name eines Dorfes bei Šīrāz erklärt, vgl. Sudi I S. ٤٠٣ und das anders gedeutete *χamr-i-behišt*: 48, 2. Auch der von den vorislāmischen Dichtern gerne gebrauchte Plural *χumūr*[1] findet sich nicht bei unserm Dichter, vgl. S. 1063.

[1] Vgl. z. B. Ṭarafa's *Mu'allaqa* ed Lyall Vers 51, 'Amr's *Mu'allaqa* Vers 1

§ 7. Eigenschaften des Weins (Farbe, Geruch, Geschmack).

Das ganze Mittelalter hindurch war im vorderen Orient als Wein der rote fast ausschließlich bekannt. Bei Rūdhakī und Ḥafiẓ deuten alle Epitheta und Vergleiche des Weins auf Rotwein[1]; nur bei Menōčehrī finde ich das Beiwort *zerd* (gelb), und *ṣafrā'* (gelb) wird der Wein in einem Verse des al-Walīd b. Jazīd genannt und mit Safran verglichen: *Ag.* VIII S. 162. Hingegen nennen ihn Menōčehrī 72, 1 und Ḥāfiẓ 225, 2 *surχ* (rot) und letzterer ferner *ḥamrā* braunrot: 142, 5, *ṣahbā* rotgelb: 172, 1, 265, 1, *rengīn* farbig, wobei immer zunächst an die rote Farbe zu denken ist: 387, 4. Der Wein wird mit roten Blumen[2] und roten Edelsteinen verglichen, so mit der Tulpe (*lāle*): 294, 9, er heißt *gulgūn* rosenfarben: 371, 5, 393, 3, 458, 4, 496, 1, *gulreng*: 265, 3, 268, 5, 309, 4, *la'lī* rubinfarben: 104, 4, vgl. *bāde-i-la'l* Rubinwein: 53, 3, *mei-i-la'l*: 63, 8, 72, 2, 77, 4, 177, 8, 312, 4, *šerāb-i-la'l*: 185, 4, 550, 8, *mei-i-la'l-fām* rubinfarbener Wein: 4, 1, *šerāb-i-la'l-fām*: 412, 1, *rāḥ-i-cun la'l* Wein wie Rubin: 17, 4, *mei-i-čun la'l*: 295, 7; der Wein heißt ferner *jāqūt-i-qadeḥ* Hyacinth des Bechers: 187, 6, *ṣubḥ-furōγ* wie das Morgenrot erglänzend: 153, 6, *šerāb-i-erγewānī* purpurner Trank: 114, 5, 370, 3, vgl. noch *mei-i-čun erγewān*[3]: 67, 9, 415, 1 und das bereits oben genannte *āb-i-ātešgūn*: 305, 3. Umgekehrt wird die Lippe als *mei-gūn* weinfarben bezeichnet: [451, 7], 529, 4 und in Erinnerung (*be-jād*) des Mundrubins (*la'l*) des Geliebten Wein getrunken: 270, 8. Weil Rotwein gezecht wird, ist auch die *χirqe* des Dichters *mei-ālūd*: 166, 3; der Wein macht den *delq „rengīn"* (s. oben): 286, 10 vgl. 58, 3, 371, 5, 57, 4; 200, 3 und 207, 3 wird die Farbe des Weinflecks auf der *χirqe* beziehungsweise *muraqqa'* geradezu mit der Rose verglichen.

Von dem paradiesischen Duft des Weines ist 233, 6 die Rede, am häufigsten wird derselbe mit Moschus verglichen; ich verzeichne *bāde-i-gul-reng-i-mušk-bō(j)*: 265, 3, 309, 4, *bāde-i-mušk-īn*: 215, 10, 243, 1, *mei-i-mušk*: 294, 9. Obwohl der Wein im arabischen Alter-

[1] Rauwolff erzählt (ed. 1582 S. 105) von den Weinen von Aleppo, daß sie meistens „rotfarb"

[2] Ibn Hānī (*Dīwān* ed. Bērūt 1886 S. 78) sagt vom Wein كلون الجُلّنار (wie die Farbe der Granatblüte)

[3] Wenn die Blume gemeint ist: Cercis siliquastrum; auch hier begegnen in der orientalistischen Literatur die unsinnigsten Identifikationen

tum mit Moschus versiegelt wurde[1], so bezeichnet er hier doch wohl nur den schönsten Wohlgeruch nach orientalischer Auffassung, wie Menočehrī 73, 2 den Duft des Weins mit Ambra vergleicht. Ebenso verhält es sich vermutlich auch mit der Bezeichnung *mei-i-raiḥan*: II. 497, 8, wenn auch bei ʿAlqama 13, 43 wirklicher *raiḥan* (Basilienkraut) in Verbindung mit der Weinkanne erscheint[2]. Auf den Duft bezieht sich natürlich auch der Vergleich des Weins mit Rosenwasser *gul-ab*: II. 296, 6; daß man wirklich Rosenwasser zusetzte, ist aus 370, 3 noch nicht zu folgern.

Wohl um des Geschmacks und nicht um der Farbe willen wird der Wein 17, 4 *ātešīn* (feurig) und 65, 6 *āteš-i-χum-χāne* (Feuer des Weinkrugs) genannt, denn die Glut des Feuers des Weins treibt den Schweiß auf die Wange: 486, 2; wahrscheinlich hängt denn auch das vom Wein 65, 7 gebrauchte *soχten* „brennen" trotz abweichender Erklärung mit diesem Feuer zusammen; vgl. *nur-i-Nudā*: 392, 1.

Nur eine Belegstelle vermag ich für süßen Wein (*bāde-i-šurin*) anzuführen: 93, 9, denn das *aḥlā*: 6, 9[b] zählt nicht mit, da es offenbar in übertragenem Sinne steht, und das süße Getränk 48, 2 wird auf Paradieseswein bezogen, vgl. jedoch § 6 Schluß. Dagegen wird der Wein häufig *telχ* bitter genannt: 268, 4, 5, 366, 2; 328, 1 ist von einem bittern Wein die Rede, der Männer zu Boden wirft (*mard-afken*); die Bitterkeit (*telχi*) des Weines wird auch 511, 6 erwähnt; *telχveš* „der bitterliche" heißt er 6, 9[a], *tez* scharf: 268, 5, *χoš-guvār* süffig schon bei Firdosī und H. 55, 4, 329, 1, 400, 3, 435, 8, 474, 1.

§ 8. Weingefäße.

Unserm Weinfaß entspricht in der islāmischen Poesie ein großer Krug, von den Arabern *dann*, von den Persern *χum* genannt. Er bestand aus Ton, denn der Muḥtesib zertrümmert ihn: 339, 2, und war so groß, daß ein Mensch darin Platz fand: Plato heißt 306, 3 *χum-nišīn* (Krug-Bewohner), eine Verwechslung mit Diogenes, und unser Dichter sagt 309, 7 mit Bezug auf sein Begräbnis: „Trage mich zur Schenke und wirf mich in ein *χum* mit Wein"[3]. Diese Krüge wurden nicht in unterirdischen Räumen, sondern in der Kneipe selbst

[1] Vgl. mein *Beduinenleben* S. 250

[2] Vgl. Qazwīnī ed. Wüstenfeld I S. ٤٥١ Z. 12

[3] Auch Bekrī Mustafa soll in einem Wirtshaus Stambul's unter diesen Krügen begraben sein, s. *Keleti Szemle* V S. 274

aufbewahrt; weintrunken schlägt Ḥāfiẓ die flache Hand im Gehn auf den Kopf des *χum*: 304, 9, und *χum-χāne* erscheint identisch mit *mei-χane*, s. § 2. Doch war der *χum* mit seinem untern Ende in die Erde eingegraben, 174, 5:

خم می دیدم وخون دل ویا در کُل بود

vgl. auch 54, 5. Abū Nuwās 22, 8 nennt die *dinān „musnadāt"* gestützt d. h. wohl an die Wand gelehnt. Sie waren mit Tinte gezeichnet: ebend. Die Tonne, die Sudi III S. ٢٩. unter dem Namen *fuḳy* erwähnt, kennt Ḥafiẓ nicht.

Aus dem *χum* gelangte der Wein zunächst in den *sebū*, einen kleineren Krug, den man auf der Schulter trug: H. 141, 3, 326, 2, 476, 9, 513, 2, 543, 7 vgl. *sebū-keš*: 23, 4, 484, 2. Daß auch der *sebū* aus Ton war, zeigt 23, 4 die Wendung *χāk-i-sebū*. Doppelsinnig erscheint 367, 6 *destī* in der Bedeutung „Krug" und zugleich „eine Hand".

Die langhalsige Flasche heißt *ṣurāḥī*: 44, 1, 45, 5, 47, 1, 57, 2, 93, 2, 400, 6; sie hatte die Größe, daß sie unter dem Gewande verborgen für ein Buch gelten konnte: 143, 3 und bisweilen die Gestalt einer Ente, weshalb sie 207, 2 geradezu *baṭ* genannt wird[1]. Schon in der Ḥamāsa werden die Kannen (*abārīq*) mit Gänsen auf den Uferhöhen des *Ṭaff* verglichen[2] und das Wort *pato* Ente hat sich im Spanischen für Wassergefäße in Form von Hennen erhalten[3]. Als gläsern bezeichnet die Flasche das Wort *šīše*, welches mehrfach für einen Weinbehälter begegnet: H. 315, 6, 501, 6, 556, 2. Aus dem wichtigen Verse 54, 7 lernen wir, daß die *šīše* aus Aleppoer Glas, der *ṣurāḥī* aus Porzellan bestand. Wird der Wein aus der Flasche ausgegossen, so läßt sie ein Glucksen (*qulqul*) ertönen: 45, 5, 296, 7. Ḥāfiẓ bezeichnet sich selbst als *qarābe-keš* (Karaffenaustrinker) 326, 1, während der Muftī *pijāle-nōš* (Bechertrinker) sei; in ähnlicher Weise nennt er sich 511, 7 *qarābe-perdāz* (Flaschenleerer) und den Ṣūfī *pijale-paimā* (Becherzecher); die beiden ersteren Ausdrücke sind natürlich als Hyperbeln zu verstehn und berechtigen nicht etwa, *qarābe* als Trinkgefäß aufzuführen.

Die verschiedenen Trinkgefäße, welche genannt werden, lasse ich in alphabetischer Anordnung folgen. Die Stellen, welche Schlüsse

[1] Gerade an dieser Stelle, weil von Vögeln die Rede ist
[2] Siehe mein *Beduinenleben* S. 101 [3] Ebend. S. 250

auf Stoff, Form, Größe etc. gestatten, habe ich sämtlich notiert, von denen, die lediglich Wortbelege sind, werden wenige genügen:

1. Wein in einem *ābgine-i-Šamī* syrischem oder damascener Kristall erwähnt 499, 3.

2. *ajāγ* Pokal: 198, 6.

3. *pijāle* gr. φιάλη: 3, 2, 45, 4, 47, 2, 55, 8, 196, 1, 210, 1, 278, 1, 298, 7, 308, 8, 454, 9, 514, 2, 10, 530, 8, 9; er ließ sich im Ärmel verbergen: 57, 3 und war aus Glas, da er nach 65, 7 zerbricht.

4. *paimāne*: 27, 1, 44, 6, 53, 2, 242, 2, 257, 1, 488, 8; 422, 3 bringt der Trinker dies Gefäß mit; vgl. *bāde paimūden* Wein messen d. i. trinken: 9, 3, *pijāle paimā*: 511, 7.

5. Das gewöhnlichste und allgemeinste Wort für Becher aus Metall und Glas ist *ǧām*: 3, 1, 26, 6, 30, 4, 34, 5, 49, 1, 59, 9, 64, 8, 93, 2, 305, 1, 7; *ǧām-i-zer* goldener Becher: 67, 10, 207, 11, 329, 8; *zerrīn ǧām*: 18, 3; *ǧām-i-zerkeš* Becher aus Goldfiligran steht 489, 2 nur wegen des Innenreims auf *serkeš* und Sudi III S. 190 übersetzt einfach: *altun qadeḥ; ǧām-i-muraṣṣā* juwelenbesetzter Becher: H. 77, 4; *ǧām-i-hemčun āftāb* ein Becher der Sonne gleich: 18, 1; andererseits *ǧām-i-zuǧāgī* Becher aus Glas: 43,. 2, *ǧām-i-mīnāī-i-mei* der gläserne Weinbecher: 255, 9; der Ausdruck *ǧam-i-zumurrud-gun* smaragdfarbener Becher: 328, 7 zeigt, daß er bisweilen aus grünem Glase bestand. 257, 6 wird der *ǧām* zerbrochen. Sehr beliebt wegen des Wortspiels ist bei den orientalischen Dichtern die Verbindung *ǧām-i-Ǧem*: 64, 5 zur Bezeichnung des berühmten Wunderbechers des Ǧemšēd.

6. *kāse* scheint bei Ḥāfiẓ Trinkschale zu bedeuten, da ihm 307, 1 die Hirnschale entgegengesetzt wird; das Bild *kase-i-češm*: 330, 6. Der *kāse* bestand bald aus Metall, bald aus Ton: *kāse-i-zer* goldene Trinkschale: 307, 1, *sifālīn kāse* irdene Trinkschale: 250, 5. Für *ka's* habe ich ebenso wie für das im Arabischen gleichfalls sehr häufige und mit diesem zusammen vorkommende[1] *kūb* keinen Beleg notiert.

7. *kedū* Flaschenkürbis[2] als Becher, nach 45, 4 wie noch heute vielfach z. B. in Ungarn mit Zeichnungen dekoriert.

[1] Z. B. bei Ibn Dānijāl

[2] Aus dem 16. Jahrhundert berichtet Stephan Gerlach (A. Mordtmann, *Eine deutsche Botschaft in Konstantinopel* S. 38): „Ahmed Kihaja des Bassa von Ofen Agent schickt fast immer zu einen über den andern Tag zwo große Kürbis, die 12 und mehr Maß halten, ihm mit Wein zu füllen, daß er dergestalt inner wenigen Tagen meinem Herrn faßt 3 Faß ausgeleert"

S. *qadeḥ*: 37, 1, 93, 1, 106, 7, 429, 4, 462, 6; *qadeḥ-i-āīne-kerdār* spiegelgleicher Becher 286, 7 würde eher auf Metall als Glas deuten. Auf letzteres dagegen weist 257, 6, wo *ǧām* und *qadeḥ* zerbrochen werden und 541, 1: „Die Tulpe ist ein *qadeḥ* voll von Wein geworden", vgl. 550, 2. Dieser Vergleich liefert kaum einen Anhalt für die Form, wird doch auch die Rose 49, 1 mit dem *ǧām* verglichen, nach Sudi bezeichnet *kešti-i-Nūḥ* (Noahschiff) 75, 7 einen *qadeḥ* in Form eines Bootes (*prama*).

9. Über *riṭl* als Trinkgefäß s. § 11.

10. *sāγer*: 5, 2, 18, 2, 64, 9, 67, 6, 113, 1, 204, 1, 304, 9, 429, 9, 430, 1. Wie der *ǧām* scheint auch der *sāγer* nicht nur gläsern, sondern auch metallen vorzukommen. Allerdings deutet die Bezeichnung der Sonne als goldener *sāγer* 119, 2 noch nicht mit Sicherheit auf eine metallene Trinkschale. Dagegen hat *sāγer-i-mīnāī* 498, 11 jedenfalls einen gläsernen Becher zur Voraussetzung und beim *sāγer-i-lāle-ǧūn* tulpenfarbenen Becher 306, 6 denkt man gleichfalls an ein Glas, das den roten Wein durchschimmern läßt. Deshalb wird auch die Tulpe 438, 6 *sāγer-gīr* (becherergreifend) genannt, vgl. *qadeḥ*. Auf die Größe gestattet dieser Vergleich freilich kaum einen Schluß, da 279, 16 ein *sāγer-i-girān* (schwerer Becher) erscheint, vgl. *riṭl-i-girān* § 11.

Das Zusammengestellte legt die Frage nahe, ob manche Bechernamen nicht nur verschiedene Bezeichnungen derselben Sache sind. Indeß finden sich unmittelbar nebeneinander genannt: *ǧām u-qadeḥ* 257, 6, 366, 10, 484, 3, *sāγer u-ǧām*: 411, 2, *qadeḥ u-sāγer*: 526, 3, *ǧām u-paimāne*: 245, 10, *qadeḥ u-paimāne*: 278, 4. Über den Becherinhalt s. § 11.

Der Becher stand, wenn nicht getrunken ward, auf dem Sims der Nische: 178, 7: جامی بر کنار طاق بود. „Einschenken" heißt *mei der sāγer endāχten*: 370, 1, *mei ender pijāle rīχten*: 45, 4.

§ 9. Musik.

Zum Weintrinken gehört Musik, die schon am frühen Morgen in der Schenke ertönt. Von Musikinstrumenten wird bei dieser Gelegenheit am häufigsten das *čeng* erwähnt, z. B. 121, 2, 190, 2, 192, 7, 279, 3, *čeng-i-ṣabūḥ*: 42, 2. Es war ein Saiteninstrument, da 188, 5 sein Haar (*gēsū*) erwähnt wird; nach 325, 5 wurde es geschlagen und war nach 170, 9 gekrümmt; 463, 5 wird es *ḥazīn* (traurig) genannt. Das

Auge hängt am Antlitz des Schenken, das Ohr am Ton des *čeng*: 394, 4. Bereits Rūdhakī sagt (*GGN* 1873 S. 741):

می خور وبانگ چنگ ورود بشنو

„Trinke Wein[1] und lausche auf den Ton des *čeng* und des Gesanges". Trinke Wein beim Ton des *čeng*: H. 292, 5; 57, 1 wird dagegen vor dem Weintrinken beim Tone des *čeng* gewarnt, weil letzteres die Aufmerksamkeit des *Muḥtesib* erregt.

Von andern Musikinstrumenten, die in der Schenke ertönen, werden genannt: *def* (Handtrommel): 121, 2, 185, 5, 190, 2, 525, 9, *nei* (Flöte): 121, 2, 185, 5, 525, 9, *ʿūd* (Laute): 121, 2 und *barbeṭ* (barbitos); mit *barbeṭ* und Pokal geht der Dichter zur Schenke 422, 3; 325, 3 wird zum Trinken der *barbeṭ* geschlagen und zwar von dem Weinverkäufer selbst, während Ḥāfiẓ trinkt. Über das 205, 2 erwähnte Instrument *čeγāne* s. VULLERS, *Lex.* s. v.; *čeng u-čeγāne*: 487, 1.

Zur Instrumentalmusik gesellte sich Gesang. Fröhlich und Ġazelen singend wandelt der Dichter bereits zum Tor der Schenke: 391, 7 und trägt, in derselben zechend, seine eigenen Ġazelen vor: 394, 6. Doch ertönt dort auch der Sang ʿirāqischer Jünglinge: 534, 4

. . . . . ومی نوش
بنکلبانگ جوانان عراقی,

jener *muṭrib*'s (Spielleute), die bald die Weise von *ʿIrāq*, bald die von *Iṣfahān* anstimmen: 279, 18. Als Lohn erhalten sie das zerrissene Gewand: 167, 2, wozu man mein *Beduinenleben* 2. Ausg. S. 103, 250 und POLAK I S. 293 vergleiche.

Der Schenke scheint zum Ton des *čeng* (etwa nach Art der Mevlevi's die Arme bewegend) zu tanzen: H. 534, 6; nach 18, 4 tanzen in dieser Weise *šāhid* und *muṭrib*, während die Trunkenen dazu mit den Füßen stampfen.

§ 10. Kneipleben und Trinkerbräuche.

Wie bei den altarabischen Dichtern wird häufig der *ṣabūḥ* (Frühtrunk) erwähnt: H. 6, 4, 17, 1, 113, 4, 491, 6, 544, 3, 557, 1. Die Spielleute des Morgentrunks erscheinen 167, 2, und mit der Begründung, daß es Morgen sei, fordert Ḥāfiẓ 459, 1 den Schenken auf ihm den Becher zu füllen.

[1] Diese Worte sehr häufig auch bei Ḥāfiẓ

ما درس سحر در سر خمخانه نهادیم

„Wir schwänzten das Morgenkolleg in Liebe zum Weinkeller" singt er 431, 1a (Sudi III S. ٨٧). Der *ṣabūḥ* der *ṣabūḥī*'s erobert wie ein Padišāh die Welt: 67, 10. Demnach scheint der *ṣabūḥ* mehr als eine klassische Reminiszenz. Da er nach 178, 7 noch vor Sonnenaufgang eingenommen wurde, steht mit ihm nicht in Widerspruch die Ermahnung unseres Dichters 153, 5 u. 6, man solle nicht bei Tage Wein trinken, die Zeit zum Trinken sei der Abend, wenn es zu dunkeln beginnt. Daß man bis spät in die Nacht zechte, geht auch aus 99, 5 hervor, wo die üble Laune am Morgen dem zu eifrigen Dienste des „Weines von gestern Nacht" (*mei-i-dōšīn*) zugeschrieben wird; vgl. 487, 1. Auch bei Muḥibbī wird des Abends getrunken, s. meine *Auswahl* Nr. 20, 1, und der Türke nennt den Stammgast *akšamǧy* von *akšam* Abend.

Im Weinhause herrschte ein gemütlicher Ton; Dünkel, sagt Ḥāfiẓ 498, 5, gibt es in der Welt des *rindī* nicht, er gilt hier als Unglaube. Natürlich pflegte es beim Zechen lärmend herzugehn: 253, 2; doch findet sich ein gewisser Komment: Beim Trinkgelage gab es einen *mīr-i-meǧlis* (Präsiden): 241, 6, den man auf dem Ehrenplatz (*ṣadr-i-maṣṭaba*) Platz nehmen ließ: 241, 6. „Beständig war der Ehrenplatz der Weinhäuser (*ṣadr-i-mei-kedchā*) mein Sitz", sagt Ḥāfiẓ 383, 3. Offenbar liegt diese Bedeutung von *ṣadr* gegen Sudi's Erklärung auch 28, 11 vor, wie namentlich 11b zeigt; Ḥāfiẓ lehnte also in anderen Fällen den ihm angewiesenen Ehrenplatz ab, was die Vermutung nahelegt, daß 28 jüngeren Jahren angehört[1]. PETERMANN erzählt (1860) in seinem *Reisewerk* I S. 165 aus Damaskus: „Man kommt zusammen und wählt einen Sultan, vor welchem der Raqi und ein kleines Glas steht. Er trinkt zuerst 3 Gläser, und gibt dann Jedem der Reihe nach ein volles Glas. Verlangt einer wieder zu trinken, so schenkt sich erst der Sultan ein volles Glas ein, trinkt es aus und gibt dann dem Verlangenden zuerst, nachher aber auch jedem Andern ein volles Glas. Der Sultan kann aber auch aus eigner Machtvollkommenheit sich und Jedem einschenken, und keiner, der das erste Glas getrunken, darf die andern verweigern etc."[2] Es erinnert dies wieder anderer-

[1] Vgl. auch *ṣadr-i-meiχāne* in dem von mir herausgegebenen *Dīwān Mehmed des Z[illegible]iten* 12, 4

[2] Vgl. GOLDZIHER, *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris 1905 zu DOUTTÉ, *La Khotba burlesque de la fête des Tolba au Maroc*

seits daran, daß der Schenke so häufig bei Ḥāfiẓ „Šāh" genannt wird und daß dieser den Becher, welcher im Kreise herumging, in Zirkulation setzte: 72, 6, 458, 4, 463, 5[1]. Bei den Arabern verlangte die Sitte, wenn der Becher die Runde machte, daß man ihn dem Nachbar zur Rechten weiterreiche, wie man das aus ʿAmr's *Muʿallaqa* ed. LYALL Vers 5 und al-Baihaqī, *Kitāb al-maḥāsin* ed. SCHWALLY S. 642 Z. 5 folgern kann; an letzterer Stelle wird eine Anekdote von einem Beduinen erzählt, dem sein Begleiter, der zur Rechten gehend zu denken ist, den Vorwurf macht, er verletze die *sunna*, indem er seinem an der linken Hand geführten Sohne zu trinken gibt.

Schon im *Šāhnāme* trinken die Helden auf das Wohl des anwesenden Šāh, Leidener Ausg. II S. 1050 Vers 23[a]: بیاد شهنشاه خوردند جام. Dieses *be-jād*-Trinken[2] begegnet bei Ḥāfiẓ häufig, so 541, 9

در ده بیاد حاتم طی جام یک منی

„Gib her einen Becher von einem *men* auf Ḥātim-i-Ṭaj";

„*be-jād* des Trinkgelages des Geliebten ergreife ich den Becher": 369, 8: „wenn wir auch fern sind, wir leeren den Becher *be-jād-i-tu*": 497, 7; auch auf den Mund, die Augenbrauen und die Lippe des Geliebten wird in derselben Weise getrunken: 72, 2, 394, 2, 562, 7; vgl. ferner 9, 3, 276, 11, 270, 8 etc. Vom Trinken auf das Wohl der Schönen ist auch 457, 5 die Rede, s. die Erklärung Sudi's III S. ١٣٨: *mahbūblar ʿaškyna iču*[3]. Auf eine Art Brüderschafttrinken deutet H 242, 2[b]:

وانکه بیک پیمانه می با من وفاداری کند

§ 11. Bezahlen.

Der Wein wurde im Orient von jeher nach dem Gewicht verkauft[4]. Schon bei Abū Nuwās Nr. 54, 5 findet sich die Gewichtsbezeichnung *riṭl* als Weinmaß[5]. *Riṭl* hat dann geradezu die Bedeutung „Becher" angenommen, bereits Rūdhakī sagt (*GGA* 1873 S. 724):

[1] H. 1, 1 setze ich als Beleg nicht hierher, da dieser Vers bekanntlich einem älteren arabischen Dichter entlehnt ist

[2] Die Phrase ist kaum zu übersetzen

[3] *ʿAškynyza* ruft man heute dem Trinkenden in der Türkei zu; doch tun das mehr Zecher, für feiner gilt *syhhatynyza* und für noch gewählter: *šerefinize*

[4] Für den Verkauf des Mastik in der Türkei nach Dirhems (1/400 Oka) habe ich mir als Beleg notiert: *Iki ʿajjāš* S. ٣

[5] Heute in Syrien 2,26 kg.

کز رطل همی خندد چون برق بشبگیر

und Kemāl Noǧendī (Berliner Manuskript SPRENGER 1428 Bl. 91b):

ساقیا رطل نه از دست

Den Bedeutungsübergang zeigt noch die von Ḥāfiẓ oft gebrauchte Wendung *riṭl*[1]*-i-giran* (schweres *riṭl*): 67, 8, 171, 6, 224, 2, 315, 2, 534, 8; er sagt auch *sāyer-i-girān*: 279, 16. Mitunter scheint man sich in der Schenke der Bequemlichkeit halber über das Verhältnis des Becherinhalts zum Gewicht von vorneherein geeinigt zu haben. Ein *ǧām-i-jek-menī*[2] (ein Becher, der ein *men* faßt) wird 541, 9, 557, 1, 567, 1 erwähnt: der Gewichtswert des *men* war verschieden, nach einer Angabe war es ein Doppel-*riṭl* (رطلان). Doch waren die Becher nicht immer gleich groß, ein *ǧām-i-nīm-menī* (Becher von $^1/_2$ *men*) wird 99, 2 genannt: auch in diesem Falle dürfte es sich noch um einen besonders großen Becher handeln, denn nach 296, 10 und 11 scheinen 3, 4 *ǧām* mit 1, 2 *riṭl* zu korrespondieren, wonach man vermuten könnte, daß der *ǧām* etwas weniger als $^1/_2$ *riṭl* enthielt. Wegen dieser Verschiedenheit heißt es 208, 2: „Schenke, in einem Becher der Gerechtigkeit (*be-ǧām-i-ʿidl*) reiche Wein", d. h. nimm keinen zu kleinen[3]; der Ausdruck spielt auf ein Taschenspielerkunststück an, s. *Mafātīḥ al-ʿulūm* S. 251, 253.

Daß man aus 145, 5 „Die Zeit ist gekommen, da aus Jubel gleich der trunkenen Narzisse zu Füßen des Pokals alles legt, wer nur 6 Dirhem besitzt" schließen darf, daß der Pokal (*qadeḥ*) 6 Dirhem's kostete, wird namentlich durch die Erklärung Sudi's I S. ٣٨٥ sehr unwahrscheinlich. Oft wußte Ḥāfiẓ nicht, wo er das Geld für Wein hernehmen sollte. Deutlich spricht er diese Verlegenheit im Eingange des 236. Ġazels aus, er schämt sich seines Geldbeutels: *men šermsār-i-kise em*: 236, 2. Vgl. 145, 6, 7; 204, 8, 9a: „O du, der mit Rubin gefüllt den goldnen Becher, mache Jemanden ein Geschenk, der kein Geld hat. Wein, der keinen Katzenjammer erzeugt, schenke mir, o Herr" bleibt wegen der deutlichen Allegorie ein Beleg von zweifelhaftem Wert. Schon Šaiχ Ṣanʿān ʿAbdurrazzāq Jemenī hatte seine *χirqa* als Pfand im Hause des Weinverkäufers: 69, 6; so mußte sie auch Ḥāfiẓ häufig für Wein verpfänden: 61, 8, 508, 1, 471, 9; sie

[1] Auch die Punktation der BROCKHAUS'schen Ausgabe schwankt zwischen *raṭl* und *riṭl*

[2] Vgl. از باده کهن دو منی : H. 524, 1

[3] Der Schenke kredenzt immer den Becher, nicht die Flasche

liegt dort beständig uneingelöst, so daß sie der Dichter 520, 3 scherzend das „*waqf* der Weinhäuser" nennt, sie ist gewissermaßen dorthin gestiftet. Neben der *χirqa* wird die *seǧǧade*, der Gebetsteppich[1], 403, 1. 555, 2 und ein *defter* (Buch) 172, 1, 525, 1 zu gleichem Zwecke versetzt; unter letzterem vermute ich den Ḳorān[2]; dieser würde dann auch unter dem *defter-i-bi-ma'na*, dem unverständigen Buch 508, 1, das besser in Wein getaucht wird, zu verstehn sein, wenn auch die Kommentatoren diese Beziehung nicht geahnt haben. Aber nicht immer werden solche Pfänder respektiert. Für das *delq* (Lumpengewand der Derwische) will der Wirt unserm Dichter keinen Becher geben (142, 3, 143, 4), weshalb dieser beschließt, es in's Feuer zu werfen (143, 4); derselbe Gedanke kehrt 207, 3 wieder, wo ihm der Weinverkäufer nicht einmal einen Schluck für seinen weinfleckigen *muraqqa'* verabfolgen will.

§ 12. Folgen.

Wenn der Orientale einmal beim Zechen ist, so hört er in der Regel nicht auf, bevor er betrunken ist. „Jeder, der in's Weinhaus geht", sagt Ḥâfiẓ 159, 8, „kommt besinnungslos heraus". Vgl. Polak, *Persien* II, S. 269: „Der Orientale trinkt nämlich niemals des Wohlgeschmacks wegen Wein, sondern lediglich um sich zu berauschen". Trunken verlangt Ḥâfiẓ 296, 10 noch 3, 4 Becher (*ǧâm*). Dem berauschten Ṣûfî sitzt seine spitze Mütze (*kulâh*) schief, trinkt er noch 2 weitere Becher, so gerät der *destâr*, die um die *kulâh* geschlungene Turbanbinde, in Unordnung: 318, 9, 517, 9. Die Rosenknospe zerreißt ihr Gewand über dem Leibe wie Bezechte[3]: 449, 2. Der Betrunkene liegt hingefallen im Winkel der Kneipe: 508, 2.

Die Trunkenheit, der Rausch ist *mestî*: 429, 10, das 550, 3 im Gegensatz zu *hôšjârî* (Verständigkeit) steht, vgl. 43, 3, 47, 7, 58, 3, 59, 4; synonym von *mestî* ist *'aiš* (Lebensgenuß) 6, 10; beachte auch *mestî-i-šebâne* der nächtliche Rausch. Dagegen ist die Wiedergabe von *χumâr* durch Rausch, der man häufig begegnet, unrichtig: *χumâr* ist der Katzenjammer, Kater, wie deutlich z. B. aus 557, 3 hervor-

[1] Man trug ihn über die Schulter geworfen: 200, 3

[2] Vgl. 7, 11. Nach 6, 9 scheint Ḥâfiẓ unter dem Ṣûfî, gegen den er häufig polemisiert, den Propheten selbst zu verstehn, wie für diese Stelle auch Sudi zugibt

[3] Eine arabische Parallele dazu in meinem *Beduinenleben* S. 103

geht: „Wenn in der Morgenfrühe der *χumār* dir Kopfschmerzen verursacht". Dem *reng-i-χumār* (der Pein des *χumār*: 386, 8) und *belā-ji-χumār* (Heimsuchung des *χumār*: 495, 6)[1] läßt sich ein *lezzet-i-mesti* (Wonne des Rausches: 444, 4) gegenüberstellen. Ob *šōr-i-šerāb* Rausch oder Katzenjammer bedeutet, ist aus 472, 9 nicht zu ersehn.

Auf den bei orientalischen Dichtern häufigen Gedanken, daß man den Katzenjammer homöopathisch durch Wein kuriert, nehmen 247, 5, 518, 3, 547, 1 Bezug.

[1] Vgl. auch 484, 7

Griech. κτείς.

Von

H. Hübschmann.

Das griechische Wort ὁ κτείς (Gen. κτενός, Acc. κτένα usw.) ‚der Kamm' ist nach GEORG VON SABLER's Meinung[1] aus *πκτένς entstanden und gehört zu lat. *pecten* ‚Kamm' (mask.), mit dem es aus einem ursprünglichen Paradigma **pékt-en-*, **pkt-en-ós* usw. entstanden sei. Ebenso urteilten KRETSCHMER[2], G. MEYER[3], SOMMER[4], HIRT[5] und andere. So ansprechend diese Erklärung ist und so sehr sie den Vorzug vor der älteren Zusammenstellung von κτείς mit ξαίνειν ‚kämmen' verdiente, so haben doch einige Gelehrte wie LEO MEYER[6] und SCHRADER[7] sie nicht als sicher anerkannt, und auch ich zweifle daran, daß ein Stamm *pekten-* in der idg. Ursprache existiert habe. Zunächst steht fest, daß der Begriff ‚kämmen' im Idg. durch die Wurzel *pek̂* (nicht *pek̂t*) ausgedrückt wurde, da sich *pek̂* findet 1) im Griechischen in πείκειν ‚kämmen, scheeren' *Od.* 18, 316, Hes. *Werke* 775 (für πέκειν, πεκέμεν[8]), πόκος

1 *KZ* 31 (1892), 275. Die Versuche, κτείς mit lat. *pecten* zu vermitteln, sind aber schon älter, s. FROEHDE *B. B.* 17, 315

2 *KZ* 31, 415 (**pktén-* neben *pékten-*)

3 *Griech. Grammatik*[3] (1896) 344

4 *Handbuch der lat. Laut- und Formenlehre* (1902) 402 (**(p)kténs*)

5 *Handbuch der griech. Laut- und Formenlehre* (1902) 92 (**pktens*), 270 (**pkténs*. Gen. **p̥kt̥nós*), 379; Derselbe, *Ablaut* p. 166

6 *Handbuch der griech. Etym.* II (1901), 263

7 *Reallexikon der idg. Altertumskunde* (1901) 407

8 LEO MEYER, *Handbuch* II, 478; SCHULZE, *Quaestiones epicae* 223

‚abgeschorene Wolle', πέκος usw.[1], 2) im Litauischen in *peszù, peszti* ‚raufen, rupfen, pflücken', 3) im Iranischen in ossetisch *fasịn*, dig. *fasun* ‚kämmen'[2], *särvasän* ‚Kamm' (eigentlich ‚Kopf-kämmer'). Von dieser Wurzel *pĕk̂* wurde ein Präsensstamm[3] *pĕk̂to-, pĕk̂te-* gebildet, der im Griechischen vorliegt in πέκτειν, das nur von Grammatikern überliefert ist[4], und in dem von πέκτειν abgeleiteten[5] πεκτεῖν, belegt als πεκτεῖν Arist. *Vögel* 714 und πεκτούμενον Arist. *Lys.* 685, neben denen die von *pĕk̂* abzuleitenden Aoristformen ἔπεξε, πεξαμένη (*Il.* 14, 176) usw. stehen[6], während im Lateinischen der Präsensstamm *pect-* durchweg an die Stelle der Wurzel *pec* getreten ist: inf. *pectere*, praes. *pecto*, part. *pexus*[7] aus **pect-to-s*, so daß wir hier das Perfektum *pexi* eher aus **pect-s-i* als aus **pec-s-ī* erklären werden. So wird auch das Substantiv *pecten* ‚Kamm' an Stelle eines älteren **pec-en* durch Einfluß des Verbums *pecto* getreten sein. Im Griechischen aber, wo dem Sprachgefühl gerade der älteren Zeit πεκ als Wurzel für den Begriff ‚kämmen' und πεκτο- nur als Präsensstamm gelten mußte, ist die Umwandlung eines Nomens **πεκ-εν in **πεκτεν-* unwahrscheinlich, ebenso auch der Verlust des anlautenden π(ε), das doch zu allen Zeiten an dem πε- des Verbums πέκω ‚kämme' eine natürliche Stütze hatte. Freilich sieht HIRT[8] in dem *t* von πεκτέω und lat. *pecto* kein Suffix, setzt also *pect* als Wurzel an, von der lat. *pecten* und gr. κτείς mit Hülfe des Suffixes *en* abgeleitet wären. Von der Wurzel *pĕk̂* aber, die doch vorhanden war und auch dem lat. *pecten* zu Grunde liegen muß, schweigt er und ignoriert damit den Haupteinwand, den man gegen seine Erklärung erheben muß. Denn ein idg. Suffix *ten*, mittelst dessen man *pecten* von *pĕk̂* ableiten könnte, gab es doch nicht. Also bleibt HIRT's Auffassung unberechtigt.

Unter diesen Umständen komme ich auf eine Ansicht zurück, die ich schon *ZDMG* 44 (1890), 560 geäußert habe[9], nach welcher gr. κτείς ganz von lat. *pecten* zu trennen und zu einem iranischen Stamme **šan-* (oder **xšan-*) ‚Kamm' zu stellen ist. κτείς gehört

[1] OSTHOFF, *Etymol. Parerga* I, 215 flg.
[2] v. STACKELBERG, *ZDMG* 42, 419; W. MILLER, *Iran. Grundriß* Anhang I, 59
[3] BRUGMANN, *Kurze vgl. Grammatik* 521
[4] BRUGMANN, *Griech. Gramm.*[3] 295, LEO MEYER a. a. O. 478
[5] KÜHNER-BLASS, *Griech. Gramm.* II, 179: BRUGMANN, *Grundriß* II, 1160
[6] VEITCH, *Greek Verbs* s. v., LEO MEYER a. a. O. 478
[7] NEUE, *Lat. Formenlehre* III, 403 und 548 [8] *Handbuch* 379
[9] Unter Zustimmung HORN's, *Grundriß der neup. Etym.* p. 170 Nr. 771

nämlich meiner Ansicht nach zu den Wörtern, deren κτ einem skr. *kš*, aw. *š* oder *xš*, lat. *cs* entspricht und auf idg. *kp* d. h *k̂p* oder *qp* (nach BRUGMANN's vorläufiger Bezeichnung) zurückgeht, wie z. B. gr. τέκτων (Stamm τεκτ-ον-) ‚Zimmermann' = skr. *takšan-*, aw. *tašan-* (vgl. lat. *texo*) auf **tek̂p-en-*, **tek̂p-on-*; gr. ἄρκτος ‚Bär' = skr. *ṛkšas*, aw. *arəšō*, lat. *ursus* aus **urcsos* auf **ṛkpos*; gr. κτίσις ‚Ansiedlung' = skr. *kšitiš*, aw. *šitiš* (vgl. lat. *situs* ‚gelegen') auf **k̂pitis*; gr. κτάομαι ‚erwerbe', κτῆμα ‚Besitz', skr. *kšáyati* ‚herrscht', *kšatram* ‚Herrschaft', aw. *xšayeite* ‚vermag', *xšaθrəm*, ap. *xšaθram* ‚Herrschaft, Reich', np. *šahr* ‚Stadt' (Wrzl. iran. *xšā(y)-*) auf idg. *qpēi*[1] usw.

Danach kann κτείς, das zunächst aus **κτένς* entstanden ist wie εἷς ‚eins' aus **ἕνς* = ursp. **sems* oder **sēms*[2] oder wie ion. μείς, dor. μής ‚Monat' (attisch neugebildet μήν) aus **mens* = urspr. *mēns*[3], auf **kpens* oder **kpēns* zurückgeführt werden. Aus **kpēns* hätte idg. Nom. **kpēs*, Acc. **kpēm* (oder **kpōs*, **kpōm*) = awestisch **šå*, **šąm* entstehen sollen (vgl. aw. *zå*, *ząm*: χθών ‚Erde'; *zyå*, *zyąm* ‚Winter' = idg. **ghyós*, **ghyóm* aus **ghyóms* usw., gr. χιών, lat. *hiems*), aber so altertümliche Formen sind nur ausnahmsweise erhalten, da sie fast immer durch Neubildungen nach Analogie der mehrsilbigen *n*-Stämme verdrängt worden sind, vgl. aw. Sg. N. *vərəθraǰå* neben *vərəθraǰa*, A. *vərəθrāǰanəm* und gaw. Sg. N. *vərəθrəmǰa* BARTHOLOMAE, *Iran. Grundr.* I, 226. Wir müssen also erwarten, daß die iranische Entsprechung von idg. **kpēus* sich der Deklination der *n*-Stämme anschließt, also wie aw. **asma*, *asmanəm*, *ašava*, *ašavanəm*, *spā*, *spānəm*, altp. **āsmā*, *āsmānam* = neup. *āsmān* usw. (BARTHOLOMAE a. a. O. 224—225) flektiert, d. h. wir müssen als altp. Nom. **šā*, als Acc. **šānam* (resp. **xšā*, **xšānam*) erwarten. Erwägt man nun, daß 1) anlautendes *xš* und *š* im Mittelpersischen als *š* erscheint[4], daß 2) der Accusativ Singularis der *n*-Stämme nach Abfall der Kasusendung die allgemeine Stammform des Mittelpersischen liefert[5] und daß 3) im Mittelpersischen das Suffix *ak* (neben *āk*, *īk*, *uk*, *ōk*) meist ohne Bedeutungsmodifikation an zahlreiche Stämme angetreten ist[6], so ergibt sich, daß aus einem altp.

1 JOH. SCHMIDT, *Pluralb.* 419 2 BRUGMANN, *Griech. Gramm.*[3] 73, 75, 211

3 BRUGMANN a. a. O. 207 4 Verfasser *Pers. Studien* 233

5 Verfasser *Pers. Studien* 116 Anm. 3; HORN, *Neup. Schriftsprache* 102; Verf. *Idg. F.* X, Anz. 33 (np. *āsmān* ‚Himmel', *dandān* ‚Zahn', *šabān* ‚Nacht' = aw. *xšapanəm*. *ǰuvān* ‚Jüngling' = aw. *yuvānəm* etc.)

6 Verf. *Pers. Studien* 241, HORN, *Neup. Schriftsprache* 173: „Im Phlv. breitete sich das Suffix (*ak*) ungeheuer aus und konnte an alle beliebigen konsonantischen

Nom. **šā*, Acc. **šānam* usw. im Mittelpersischen der Stamm **šān* oder **šānak* werden sollte, und dieses *šānak* liegt im Pehlevi wirklich als *šānak* ‚Kamm' im *A. I. N.* (s. WEST, *Glossary and Index* 174) vor und ist im Neupersischen lautgesetzlich zu *šāna*, dem gewöhnlichen Worte für ‚Kamm' geworden (dazu auch *šānasar* ‚Wiedehopf', eigentlich ‚Kamm-kopf'). Nach GEIGER, *Lautlehre des Balūčī* p. 25 ist das Wort mit der Bedeutung ‚Pferdestriegel' in das Balūčī entlehnt worden als *šānug*, das aber mit DAMES *šānaγ*, resp. *šānag* zu lesen ist und also dem phl. *šānak* vollkommen entspricht, während die echte Balūčī-Form *šak* lautet (GEIGER a. a. O. p. 5, Nr. 445), die auf den iranischen Nominativ **šā* zurückzugehen scheint[1].

Also entspricht np. *šān-a* vollständig dem gr. κτείς, κτένα usw. und geht mit diesem auf einen indogermanischen Stamm **kþen-* zurück. Ob aber das *k* dieses Stammes palataler oder velarer Natur (*k̂* oder *q*) war, läßt sich nicht entscheiden.

Stämme antreten, ohne deren Bedeutung irgendwie zu verändern", vgl. phl. *kām* = *kāmak* = altp. *kāma* ‚Wille', neup. *kām* und *kāma*

[1] Über die *k*-Suffixe im Balūčī s. GEIGER a. a. O. p. 24. — Zu bal. *šak* vgl. np. *sag* = phl. *sak* = medisch σπακα = altp. **saka* ‚Hund' neben aw. N. *spā*, Acc. *spānəm* ‚Hund'

Die Volksszenen aus Hüsēn Rahmi's Roman عفت.

Von

Friedrich Giese.

Es ist schade, daß HORN's verdienstvolle Geschichte der türkischen Moderne[1] nicht noch zwei Jahre weiter fortgeführt worden ist, da sie dann einen natürlichen Abschluß erreicht hätte. Seit 1903 etwa stockt jede selbständige literarische Tätigkeit in der Türkei. Außer Übersetzungen ist auf dem Gebiete des modernen Romans nichts mehr veröffentlicht worden, sodaß man mit Recht vom Ende der ersten Periode modernen osmanischen Schrifttums sprechen kann. Da nun der Entwicklungsgang der letzten Jahre fehlt, so erhält der Leser von HORN's Geschichte unter diesen Umständen gerade von denjenigen Schriftstellern, die jetzt allgemein als die bedeutendsten Vertreter der modernen türkischen Literatur gelten, ein falsches Bild, weil er sie nur in ihren Erstlingswerken kennen lernt. Unter anderen sind hier besonders HALID ZIA, AHMED RASIM und HÜSĒN RAHMI zu nennen[2]. Letzterer ist als Künstler ohne Zweifel der schwächste unter ihnen und dürfte als solcher kaum eine höhere Stufe als ein EUGEN SUE einnehmen, aber er ist von allen modernen türkischen Schriftstellern derjenige, der das Volk wirklich in seinen Sitten und seiner Sprache beobachtet und mit denselben in die Literatur eingeführt hat. Was alles auch sonst an seinen Werken auszusetzen sein mag, in seinen Schilderungen des Volkslebens ist er Meister. Man muß solche Stellen mit Türken

[1] *Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen* IV. B. 2. Teil. Leipzig 1902

[2] So und nicht *Rechmi*, wie HORN angibt, ist auszusprechen

und selbst gebildeten, die eigentlich die Berechtigung derartiges in die Literatur einzuführen leugnen, gelesen und ihre wohlige Freude beobachtet haben, um zu erkennen, daß diese Szenen wirklich Leben sind.

Wenn also irgendwo der von HORN und JACOB[1] angenommene Einfluß der alten Meddahliteratur auf den modernen türkischen Roman bewiesen werden sollte, so müßte man solche Stellen bei HÜSEN RAHMI studieren, der dieselben köstlich wiedergibt. Aber auch abgesehen von diesem literargeschichtlichen Interesse verdienen diese Volksszenen die ganz besondere Aufmerksamkeit aller Turkologen. In ethnographischer und sprachlicher Beziehung sind sie wahre Fundgruben. Bei HORN ist nur sein Roman مربیه und متروس angeführt, am interessantesten aber natürlich auch am schwierigsten ist تصادف, von dem eine Übersetzung und Erklärung demnächst von mir erscheinen wird. Hier erlaube ich mir die Fachgenossen mit zwei Stellen aus عفت, die recht bedeutende Schwierigkeiten für das Verständnis enthalten, bekannt zu machen. Trotzdem dieser Roman vielleicht sein schwächster ist, bietet er für uns vieles interessante. Er ist für einige Piaster leicht zu bekommen[2], deshalb habe ich den türkischen Text nicht abgedruckt. Ebenso habe ich aus Raummangel mich möglichster Kürze befleissigt und vieles übergangen, für das ich auf die oben genannte Veröffentlichung verweise. Die Übersetzung verfolgt natürlich keine künstlerischen Gesichtspunkte, sondern beabsichtigt nur den recht schweren Text verständlich zu machen.

I.

S. ٧٤ Z. 5 — ٨١ Z. 2 v. u.

Während wir beide auf der Straße, ohne zu sprechen, in Nachdenken versunken gingen, hörten wir fünf bis zehn Schritte hinter uns eine Stimme: „He, Jünglinge, hört doch meine Lieben!“ Wir

[1] Cf. JACOB, *Vorträge türkischer Meddâh's* Berlin 1904. S 19: „Die moderne türkische Novelle dürfte sogar trotz starker französischer Einflüsse zum guten Teil in der Meddâherzählung wurzeln. Mit Recht bemerkt HORN (*Geschichte der türkischen Moderne* S. 123), daß AHMED MIDHAT bisweilen ganz wie ein gebildeter Meddâh, auch mit den üblichen Zwischenbemerkungen erzähle usw.“

[2] Ursprünglich in der Zeitschrift اقدام als Feuilleton erschienen und dann auch in Buchform im Verlage derselben Zeitung herausgegeben

sahen nach der Seite, von der die Stimme kam. Da war eine dicke Frau von etwa 50 Jahren mit rundem Gesicht, auf deren Schläfen sich, gleichsam um ihre gewöhnliche Herkunft anzudeuten, ein Pflaster von Laudanum[1] von der Größe einer Bohne befand. Auf ihre Brauen hatte sie Augenschwärze aufgelegt, daß sie wie Kesselhenkel aussahen, auf dem oberen Teil des Kinnes war, gleich als ob von dem Laudanum ein schwarzer Fleck abgesprungen sei, ein scheußliches Mal. Sie trug ein Kopftuch und einen schmutzigen Mantel[3]. Indem sie einen Besenstiel unter eine ihrer Achseln stützte, lachte sie uns mit einem viehischen Grinsen gerade an. Als ich sah, daß solch ein mit Muttermal, Augenschwärze, Laudanum versehenes Gesicht, von dem man glauben konnte, daß es eben aus der Hand eines gewöhnlichen Malers[4] hervorgegangen war, uns anlachte, sagte ich: „Verzeihung tü tü[5]. Was will wohl diese „Rüküš Hanym"[6] von uns?" „Um Gotteswillen, sprich leise, du bringst ja jetzt diese Frau in Aufruhr!" sagte der Doktor.

Kaum hatte dieses Wunder der Zeit, das zu der Art der Disteln unter den Evastöchtern gehörte, unser Anhalten bemerkt, als es, seinen Besen hinter sich herschleppend, mit flatternden Kleidern sofort auf uns zulief und mit einer rauhen, dem Gegluckse des Truthahnes gleichenden Stimme sagte: „Ich will mich für Dich opfern[7],

[1] لادن ein verdickter, brauner, etwa dem Opiumsaft gleichender Saft wird von den Frauen aus dem Volke als Heilmittel gegen Kopfschmerzen und auch als Kosmetikon gebraucht

[2] Es ist natürlich مستكره zu lesen

[3] Die Frauen aus dem Volke tragen einen großen, gewöhnlich braunen Mantel يلدرمه, der im Gegensatze zur فرجه, der Kleidung der Vornehmen, nicht in den Hüften durch eine Schnur zusammengehalten wird, und statt des ياشمق ein am Rande oft mit Blumen bedrucktes, weißes Kopftuch, das باش اورتوسى

[4] Es ist ترسيمندن zu lesen

[5] Um vor dem bösen Blick zu schützen, speit man zweimal „tü tü" auf die Erde. Damit nun durch den Speichel ein etwa in der Nähe des Sprechenden befindlicher Geist nicht beschmutzt und beleidigt werde, fügt man zur Warnung دستور hinzu

[6] روكوش Frauenname, der bei den unteren Volksklassen sehr gebräuchlich ist und deswegen hier allgemein als Bezeichnung für eine Frau aus dem Volke gebraucht ist. Ich vermute, daß es ein Deminutiv von رقيه gespr. *rükije* ist nach Art der Deminutiva Memiš, Ibiš, Aloš, Fatoš usw.

[7] Diese Wendung wird heute nur noch von Leuten aus dem Volke im Sinne von: „bitte recht sehr" gebraucht

mein Lieber. Ihr kommt aus dem Hause der Renegaten, eben seid ihr von dort gekommen, nicht wahr?"

Der Doktor: „Ja wir kommen von dort, es ist dort ein Kranker, und wir haben ihn besucht." Das Weib: „Ja, ja, ich habe auch gesehen, daß ihr von den Renegaten kamt .... möchte ihr Inneres sich nach außen kehren![1] .... na wie dem auch sei, mich geht es ja jetzt nichts mehr an .... Ist das Dings da ... dies alte blasse Weib immer noch nicht gestorben? ... Du lieber Gott, Hanym![2] seit wieviel Monaten leidet sie schon! Sie muß etwas getan haben, daß sie gar nicht sterben kann[3]. Sie macht nun wohl alles unter sich. Was macht das eingebildete[4] Mädchen mit dem Äußeren einer Dame? Ach mein Liebling, dem nichts gut genug ist[5]! Lauter Albernheiten! ... Hochmut, Hochmut und lauter Hochmut, na und noch was! ... Das Mädchen sagt überhaupt niemandem ein freundliches Wort[6] ..... Wenn sie wenigstens eine Prinzessin[7] wäre. Auf die Straße geht sie in einem Aufzug! na, wenn ihr das sähet! — In seidenem Mantel, auf ihrem Hinterteil einen Wulst wie ein Packet, einen Spitzensonnenschirm — na was kümmert's mich ... Meiner Tochter hat ihr Vater noch viel feineres als das alles gekauft ... wer neidisch ist, soll vor Neid austrocknen! ... Ich sage das ja (= هانيا) nur des Beispiels halber. Seitdem sie in dies Viertel gezogen sind, haben sie niemandem eine Tasse bitteren Kaffee zu trinken gegeben. Auf den Kaffee verzichte ich schon, aber nicht

[1] Gebräuchlicher Fluch

[2] Da sie gewohnt ist nur mit Frauen zu reden, so fügt sie auch im Gespräch mit Männern hier und auch später als Anrede „Hanym" ein

[3] Nach der Volksanschauung ist ein langsamer Tod Strafe für begangene Sünden

[4] Statt قامصيق, das mein Text bietet, ist قنامصيق (= قنامسيق bei SAMY) zu lesen, das jemanden bezeichnet, dem nichts recht ist, der an allem etwas auszusetzen hat

[5] Dieser Satz läßt sich nicht wörtlich übersetzen. Der Text bietet: آه ايكى كوزم سوزمه عاشوره. Mit den ersten Worten ist ironisch das junge Mädchen gemeint. Unter سوزمه عاشوره versteht man das, was bei der Filtrierung der Suppe عاشوره (deren Zusammensetzung von SAMY angegeben wird) im Sieb zurückbleibt, außerdem bedeutet سوزمك aber auch „prüfend, kritisch ansehen". Daher bezeichnet diese scherzhafte Zusammenstellung jemanden, der immer nörgelt, ohne daß mit ihm selber viel los ist

[6] فلكه كلك ديمز بر آدم bezeichnet einen Egoisten. *Kelek* hat keinen Sinn für sich allein

[7] In derselben Bedeutung wird auch آهم شاهم gebraucht

einmal eines Grußes sind wir von ihnen teilhaftig geworden. Essen wir denn Menschen? Wir kommen jeden Morgen mit allen Nachbarn zusammen, trinken Kaffee, lachen und spielen. Sie gehen nicht unter die Menschen. Das sind ja keine Nachbarn (eig. das sind Leute, die nicht die Pflichten der Nachbarn erfüllen). Halt warte! Ich habe noch was. Was ist der Verlobte oder Liebhaber des Mädchens? Es ist ein junger Mann. Sein Name schwebt mir auf der Zunge. Akyf oder Atyf? jedenfalls so was ähnliches. Der arme Kerl! Der junge Mann trägt andauernd abends und morgens jeden Tag, den Gott werden läßt, in seinen Händen zwei fest vollgestopfte Pakete, aber ihren dunklen, unersättlichen Schlund kann er nicht sättigen .... Doch was geht es mich an, ich will ja nichts haben (= ich habe kein Auge darauf geworfen). Wer sein Auge auf andere wirft, soll seins verlieren. Ich werde ja doch sterben[1], warum sollte ich lügen? Auch mein Alter läßt mich nicht ohne Dessert[2], deswegen sage ich es nicht. Aber warum nur gerade für das Mädchen? Doch woran ich platzen möchte, ist dies: Neulich ging meine Nachbarin, die dicht neben ihnen wohnt, Šerife Hanym, in ihr Haus, um sich eine Kasserolle zu holen; ... sie beschreibt ihre Küche; ... „Hanym, was gibt's da nicht, was gibt es da nicht außer Vogelmilch!" sagt sie ... Čauštrauben wie ein Finger hat sie geschen! ... Die Frau säugt[3] ..... was macht's, gebt ihr doch etwas zu kosten, ihr Verfluchten! .. .. Niemals! Sie lassen niemanden etwas riechen .... Serife sagt: „Seit einigen Abenden platzt meine Nase vom Geruch von Cotelettes (d. h. sie dehnt die Nasenlöcher soweit auseinander, um den Geruch aufzunehmen, daß sie fast platzen), durch langen Appetit verliere ich die Milch" .....

Die Nachbarin hat ein Recht an uns, mein Sohn! .. Wenn ich einen Pillav koche, denke ich, sie hat es gerochen und gebe der Hasibe zu kosten .... Um Gotteswillen[4] muß man es sagen ... Mein

1 ایکی الم یانمه کده جك häufiger Ausdruck für „sterben"

2 D. h. er verdient mehr als gerade zum leben nötig ist

3 Es besteht die Anschauung, daß eine Wöchnerin ihre Milch verliert, wenn sie ihren Appetit nicht stillen kann. Deswegen ist es Gebrauch, daß die Nachbarn einer solchen von ihren Mahlzeiten ihr eine Probe zuschicken, damit sie ihren Appetit befriedigen kann, wenn sie etwa die Mahlzeit gerochen haben sollte. امزیکلی „säugend" fehlt bei SAMY

4 D. h. sie sagt es nicht aus Rücksicht auf einen Menschen, sondern auf Gott; es hat den Sinn: „der Wahrheit gemäß"

Alter tut nie seinen Mund auf und sagt: „warum gibst du es?“ .... Ich weiß nur nicht, wovon sie ihr Einkommen haben. Eine feine Frankenfrau bringt dem Mädchen Arbeit paketweise. Sie ist ja eine elegante Dame[1], sie arbeitet also auch feine Arbeit ....

Auch meine Safije hat es gelernt. Sie stickt eine solche Stickerei (s. SAMY قاصناق), daß die, die sie sehen, sich in die Finger beißen[2]. Meine Tochter ist nicht ein so schwaches, häßliches Ding[3]. Wie ein Stück Mond ist sie geworden, *mašallāh*![4] Vergangene Woche ging ich mit ihr nach der Schlangenquelle spazieren. Die jungen Männer, die sie sahen, riefen sich in unserem Rücken gegenseitig zu: „sieh die da!“ Ihre Bewerber sind unzählig. Es ist mein Kind, sollte ich mich nicht rühmen? Wenn Gott will, bekommt sie einen Mann von guter Herkunft .... Ach ja, junger Mann, da habe ich ja ganz vergessen, was ich sagen wollte. Auf was wäre ich wohl noch gekommen! — Ach ja (= ها) der junge Mensch, der Geliebte von dem Mädchen Dingsda, geht bei ihr aus und ein, ohne mit ihr verheiratet zu sein .... Ich habe es meinem Alten gesagt; .... er wird es dem Imam sagen[5] .... Ach richtig ... ich sagte ungetraut, dabei fällt mir ein, — habt ihr es gehört? — der Pfeifenschlauchhändler Abdullah hat seine Frau wieder entlassen; das ist die dritte Scheidung; nun kann er sie nicht mehr heiraten; sie sind zum Kadi gegangen. Ich weiß nicht, was draus werden wird. Der Kerl ist ein Trunkenbold, aber die Frau ist auch nichts wert“...

Wir sahen, daß, wenn wir der Frau zuhören würden, sie bis zum Abendgebet nicht schweigen würde. Es war, als ob alle menschlichen Verläumdungen (نمائم pl. v. نميمه fehlt bei SAMY), auf einen Haufen vereinigt, zu einem speienden Vulkan geformt wären und dann dieser Vulkan diesem Weibe als Mund gegeben sei. Indem wir sagten: „Fortsetzung folgt!“, machten wir uns sogleich aus dem Staube vor diesem Höllenrachen, von dem man glauben konnte, daß er mit seinem Bisse selbst Schlangen und giftiges Gewürm in Schrecken setzen würde.

[1] Statt خانمك ist خانم zu lesen

[2] Geste des Erstaunens und der Bewunderung

[3] غدوبت kehrt bei H. RAHMI häufig wieder z. B. تصادف pag. 19 Z. 6

[4] Wird hinzugefügt, wenn man von Kindern oder mit ihnen spricht, um sie vor dem bösen Blick zu sichern

[5] قولاق بوكمك eig. „jem. Ohr drehen“ bedeutet „jem. aufmerksam machen“

Wir hatten kaum ein paar Schritte gemacht, als das Weib einen Menschen, der das Aussehen eines Milchmannes hatte und aus der uns gegenüberliegenden Straße sichtbar wurde, zurief: „He Halil Aga!"

Während wir vorwärts gingen, eröffnete sich hinter unserem Rücken folgende Unterhaltung:

H. A.: „Was ist los, alte Gülsüm?"

Das Weib: „Siehst du die, welche da gehen? da, die da gehen?"

H. A: „Ich sehe, was ist's damit, zwei junge Leute sind's."

Das Weib: „Da! die sind aus dem Hause der Renegaten gekommen. Weißt du nun auch, woher die Renegaten ihre Einkünfte beziehen? Da wird Şerife heute abend wieder den Bratengeruch ertragen müssen. Das waren Ärzte, Ärzte! und beide sind schneeweiß wie der Mond und haben keimende Schnurrbärte. Nicht ohne Grund kann die kranke Frau nicht sterben. Stirbt wohl ein Mensch in der Hand solcher Ärzte? Und die Knöpfe des einen brennen wie Wachs[1] .... Wenn ich Husten habe, sagt mein Alter, koche tüchtig Leberkraut und trinke es. Das Gesicht eines Arztes habe ich noch nicht gesehen. Ach ich bin auch krank geworden, ob sie mich wohl besuchen werden?" Nachdem das Weib mit dem Ruf: „Ach Freunde, im Hause der Seele ist Feuer!" hinter uns her aus voller Kehle geschrien hatte, ging sie in das Lied in Hiğāzmelodie: „Doktor sage, warum hast du meinen Puls mit der Hand gefühlt?" über.

II.

S. ١٣٦ Z. 3 — S. ١٣٤ Z. 4.

„Ist es nicht eine Schande, mein Lieber? Nun sind es schon vier Monate! .... Wann wird die kranke Frau ihre Schulden, die sie bei mir hat, bezahlen? Wenn sie krepiert, von wem werde ich ihr Geld bekommen? Wenn ich Zinsen auf das, was mir geschuldet wird, nähme, selbst dann müßte ich schon auf den Gewinn verzichten und ich würde gerade mein Kapital wieder gewinnen (zu ergänzen: so aber mache ich nur Schaden). Ich habe doch nicht den Laden aufgetan, um die Waren umsonst unter die Kunden zu verstreuen. Auch ich bin Geschäftsmann. Möge meine Ware verflucht sein und ihnen in der Kehle stecken bleiben! Ich habe meinen Lehrling hingeschickt,

[1] Ist mir unklar. Sollte irgend ein Druckfehler vorliegen?

ohne Erfolg; ich bin hingegangen, wieder ohne Erfolg; schließlich war mir die Geduld ausgegangen (eig. ausgebrannt), Bruder! Eben ging der Sohn der kranken Frau vorüber. Auf seinem Rücken hatte er einen kostbaren Mantel, und wie geziert ging er![1] Wer ihn sah glaubt, daß sie beim Bakal nicht einmal zehn Para[2] Schulden haben. Ich packte mit dem Lehrling dort den Jungen, zog ihm seinen Mantel vom Rücken herunter und behielt ihn. Unter Sträuben ruft er: „Meinen Mantel gebe ich nicht." Mögen sie ihr Geld bringen und den Mantel in Empfang nehmen. Wie viel Bakale sind in diesem Viertel bankrott geworden .... Auch ich ....".

Latif laut rufend: „Es ist genug, Kerl, halt den Mund! Sei diesen Herren dankbar, sonst würde ich dir schon gezeigt haben, was es heißt, den Mantel vom Rücken des Knaben zu nehmen."

Der Bakal mit einem abscheulichen Lächeln, das Zorn und Spott auf seinem Gesicht hervorgebracht hatte: „Was wolltest du zeigen? das möchte ich doch mal sehen!"

Latif: „Schweig, Kerl, schweig! Hol dein Buch vor für die Schulden, deren Zinsen und Auslagen du erwähnt hast; wollen sehen, wie viel Geld du bekommen mußt."

Bakal: „Was willst du sehen, mein Herr? Ich bin ruiniert, ich bin abgebrannt, vierzig verschiedene Waren hatte ich .... ich hab' sie verloren"[3].

Unter vielem Reden brachte der Bakal ein altes schwarzes Buch, das noch fettiger als er selber war, hervor. Inzwischen kam eine junge, wie eine Bettlerin aussehende Frau mit einem Gefäß[4] in der Hand herbei. Sie hielt das Gefäß dem Lehrlinge des Bakals hin:

„Lege für zehn Para Reis hinein!" Der Bakal rief, obgleich er beschäftigt war die Blätter des Buches umzuwenden, seinem Lehrlinge zu: „Bodos[5], nimm die zehn Para vorher und dann gib den Reis."

Die Frau, welche diese Maßnahme, die dem Lehrling anempfohlen

---

[1] چالم = چاليم im Lehğe-i-osmani رفتار مشوار طور

[2] 10 Para = 4½ Pf., bis vor kurzem die kleinste Münze, jetzt gibt es auch 5 Para-Stücke

[3] Der Sinn dieses Hin- und Hergeredes ist: „Aus meinem Buche wirst du deutlich die Wahrheit meiner Aussage, daß ich hier Bankrott mache, sehen"

[4] حمام طاسی ist das in den türkischen Bädern gebrauchte Maß, mit dem das Wasser auf den Badenden gegossen wird

[5] Bodos, urspr. = Paulus, bezeichnet allgemein den anatolischen Griechen

war, gehört hatte, sagte frech lachend, als ob ihr eine Gefälligkeit erwiesen wäre: „He, Bakal! . . werde ich dir etwa weglaufen? Da nimm die zehn Para. Was ich neulich tat, war Spaß."

Bakal: „Gegen Spaß sage ich nichts, aber heute habe ich keine Zeit zum spaßen. Gib dem Kaufmann eine Hand voll Lire, und hier verkaufe diesen Reis für zehn Para. Mit solchen Seltsamkeiten des Lebens habe zu tun!"[1].

Die Frau: „Undankbarer Kerl! Mögest du blind und lahm werden! Hast du die Tage vergessen, da ich Geschäfte um zwei bis drei Piaster mit dir machte?"

Bakal: „Dein Fluch möge dich treffen, da seht euch die an! Für das Öl, das sie vor drei Monaten für zwei Piaster gekauft hat, verkauft sie mir heute hier[2] Prahlereien!"

Der Bakal, auf eine der Seiten des Heftes, die er umwandte, mit der Faust schlagend: „Da ist die Rechnung des Josmaoglu, seit drei Monaten steht sie andauernd. Na, mein Lieber, diese Schönheit[3] soll mir kein Kopfzerbrechen machen, wenn sie mir nur erst das Geld bezahlt hat."

Nachdem der Lehrling die zehn Para genommen und in das Gefäß mit den Fingerspitzen einen Griff Reis gelegt hatte, hielt er es der Frau hin. Die Frau fing an zu schreien:

„Was, fürchtest du dich nicht vor Gott den Reis, ohne abzuwiegen, zu geben, während du ein so großes Zehn-Parastück genommen hast?"

Bakal: „Das ist kein Kunde sondern ein Quäler, — ein Herzverwüster, der meinen Laden ruiniert. Bodos, wiege ab! Lege es auf die große Wage und wiege es ab! Kenne ich etwa das nicht, was

---

[1] Unter جلوه versteht man die Ereignisse, deren Eintreten in der göttlichen Weltordnung für den Menschen unbegreiflich sind. In allen den Fällen, in denen das Böse den Sieg über das Gute davonträgt, tröstet man sich mit den Worten: الهك جلوه‌سی بو در. So ist es auch für den Bakal ein Rätsel, daß er dem Großkaufmann (تجار im Gegensatz zum بقال) soviel Goldstücke für seinen Reis bezahlen und ihn dann in diesem Viertel zu so geringen Summen verhökern muß. Mit dem Imp. redet er sich selber an cfr. S. 1090, Z. 22. ليرا das türkische Pfund, etwa 18 M.

[2] دە كلمش ist zwischen Kommata stehend zu denken. Es wird häufig in der Volkssprache sogar zwischen Verbum und Objekt gestellt, z. B. *alda, gel, bunu.* An unserer Stelle hat es etwa den Sinn von „hier"

[3] *Yosma* bedeutet „schön". Das Wortspiel läßt sich im Deutschen nicht wiedergeben

du ein großes Zehn-Parastück nennst? Für ein Zehn-Parastück verlangt sie einen Sack Reis?[1] Was sie will, ist mir unverständlich."

Nachdem Bodos für zehn Para Reis auf der großen Wage abgewogen und von dem vorher gegebenen fast die Hälfte weggenommen hatte, bricht zwischen ihnen, während er den Rest (aus der Wagschale) in die Tasse schüttet und sie der Frau hinhält, ein Höllenspektakel los.

Die Frau rief aus: „Unbilliger Kerl, da, nimm deinen Reis und gib die zehn Para!"

Bakal (zum Lehrling): „Gib die zehn Para, ich hab' es nun endlich satt."

Während Bodos mit der einen Hand der Frau die zehn Para gibt und mit der anderen bemüht ist die Tasse zu nehmen, und während die Frau, nachdem sie die zehn Para in die Hand genommen hat, mit dem Lehrling an der Tasse zerrt, fällt die Hälfte Reis auf die Erde, und als sie anfängt unter Lachen als Siegerin mit dem geringen Teil, der in der Tasse bleibt, wegzulaufen, sagt der Bakal: „Ich sagte es doch! Sie werden mich bankrott machen, mich wird noch eines Tages der Schlag rühren. Da sieh den Reis an, der auf der Erde liegt. Wenn es noch gewöhnlicher Reis[2] wäre, schadete es nicht. Mögest du blind sein! Bester Reis, prima[3] Reis. Bring deine beste Ware hierher, und dann erlebe so etwas Gemeines[4] . . . (Zum Lehrling) Bodos versinke in die Erde! Was siehst du mich so verwirrt an?[5] Die Frau hat uns eine Tasse voll Reis genommen und ist damit weggelaufen. . . . Wenn sie uns den Laden wegtrügen[6], würdest du mich dann auch fortwährend wie ein Verrückter ansehen? Sieh einer den Esel an, er steht immer noch da! . . . . He, Junge, wenn du wenigstens der Frau nachliefest!"

Nachdem der Lehrling sich angeschickt hatte hinter dem Weibe herzulaufen, wandte der Bakal uns sein Gesicht, das vor Zorn ganz grau geworden war, zu:

„Da hab' ich's gefunden, die Rechnung der kranken Frau hab' ich gefunden. Dreihundert Dramm Fett, eine halbe Okka Stärke,

[1] غزوی ist die anatolische Form für قزوی bei Samy «sac tressé en feuilles de dattier et dans lequel on met du riz»

[2] Cfr. Samy صره كموری charbon etc. pris par hasard, non choisi

[3] آیلا dialekt. für اعلی [4] Cfr. S. 1089, Anm. 1

[5] باقان dialekt. für باقیورسك [6] كتورسه‌لر dialekt. für كوترسه‌لر

fünfzig Dramm Nudeln[1], hundert Dramm Öl (usw. lesend) da, da, sieh doch die Summe an, die es für sie macht, ... ich sagte es ja: ich bin ruiniert, ... die Hälfte[2] meines Kapitals hat dieses Weib gestohlen. . . . Siebenundzwanzig Okka Holz, Zucker, Salz, Käse, seit drei Monaten haben sie sich andauernd von mir ernähren lassen."

Als ich siebenundzwanzig Okka Holz hörte, fragte ich Latif Effendi:

„Was ist das mit diesem Holz, Bruder? Verkauft ein Bakal Holz? und wird das Holz okkaweise verkauft?"

Latif: „Ja Bruder, hier verkauft der Bakal Holz und zwar okkaweise, das Čekī bringt er auf fünfzig Piaster."

Bakal: „Da sieh mal, was du schwatzest! Wenn ich an diesem Holz zehn Para gewönne, so will ich die Folgen tragen. Am Landungsplatz kaufe ich prima Holz für zwanzig, für fünfundzwanzig lasse ich es hierherbringen, nachdem ich es so fein wie Gartenstangen habe spalten und es völlig austrocknen lassen, verkaufe ich Holz für vierzig und sechzig Para. Das Čekī, das am Landungsplatz gebraucht wird, stimmt nicht mit unserem Kantar überein. . . So, nun sag' einmal, wo da mein Gewinn herkommen soll!"

Latif: „Mach' nicht viele Worte, sage die Summe, wollen sehen, wieviel Piaster es macht."

Bakal: „Das werde ich nicht sagen, das Buch wird es sagen, ich nehme nicht ungerecht erworbene zehn Para. Da komm, sieh dir's einmal[3] selbst an, da siehst du?[4] Zweiundfünfzig Piaster zwanzig Para."

Latif bezahlte die Forderung des Bakals, und nachdem er aufgetragen hatte den Mantel des Jungen mit dem Lehrlinge nach Hause zu schicken, verließen wir den Laden.

---

1 شهريه vulgär für شعريه; ساده = fett 2 نفصى vulgär für نصفى

3 بربول anat. = بركره, cfr. im Azerbaiğanischen *iki jol üc alty eler* 2 × 3 = 6 bei Foy: *Azerbajğanische Studien. Mitteilungen d. Sem. f. orient. Sprachen* Jahrg. VII. Berlin. 1904. S. 230 4 كوربيوك dialekt. für كوربورسك

Ägyptisches Sprachgut in den aus Ägypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit[1].

Von

Wilhelm Spiegelberg.

Die ägyptischen Eigennamen — denn um diese handelt es sich bei dem obigen Thema in erster Linie — sind dem Orientalisten, welcher sich mit den aramäischen Inschriften und Papyri beschäftigt, ebenso unerfreuliche Fremdlinge auf seinem Eigengebiet, wie sie es dem griechischen Papyrologen sind. In beiden Fällen ist der Ägyptologe der berufene Dolmetsch. So zeigt denn auch der zweite Band[2] des *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, in welchem das hier behandelte Material vereinigt ist, überall die Spuren ägyptologischer Mitarbeit, die im wesentlichen durch MASPERO geleistet worden ist, und zwar so gut, wie es vor etwa 20 Jahren nur möglich war. In den letzten beiden Jahrzehnten hat sich aber, nicht zuletzt durch die Übertragung der Methode der orientalistischen Philologie auf die Ägyptologie[3], die ägyptische Lautlehre so wesentlich entwickelt, daß es an der Zeit ist, die früheren Identifikationen nachzuprüfen und die ungelösten Rätsel auf's neue in Angriff zu nehmen.

---

[1] Nach dem Abschluß dieser Arbeit (30/1. 1905) hat mir Herr SAYCE (6/6. 1905) in freundlichster Weise die ägyptischen Namen des aus der Zeit des Xerxes, Artaxerxes und Darius I datierenden aramäischen Papyri Mond mitgeteilt. Da ich das ganze Mskr. nicht umarbeiten konnte, habe ich mir so geholfen, daß ich die neuen Namen teils eingefügt, teils in einem besonderen *Anhang VI* nachgetragen habe

[2] Auf ihn beziehen sich die Zahlen der Zitate. *Répert.* ist das *Répertoire d'epigraphie sémitique*, das seit 1900 erscheint

[3] Es ist wohl den wenigsten Ägyptologen bekannt, daß der erste, welcher

Die besondere Schwierigkeit der Aufgabe kann nicht genug betont werden. Es handelt sich darum, in aramäischer Schrift vokallos umschriebene ägyptische Wörter auf ihr ägyptisches Prototyp zurückzuführen, von dem wir auch nicht mehr als das Konsonantengerippe kennen. Nur griechische Transkriptionen oder die späten koptischen Derivate — um die wichtigsten Hülfsmittel zu nennen — können uns von dem alten Vokalismus eine ungefähre Vorstellung geben. Daraus wird ohne weiteres klar, daß wir bei den Identifikationen mit äußerster Vorsicht verfahren müssen.

Zunächst muß die Lesung des betreffenden Wortes über jeden Zweifel erhaben sein, Sicheres und Unsicheres muß auf das schärfste geschieden sein. In dieser Hinsicht haben sich weder die Lesungen des Corpus noch die Zusammenstellung in LIDZBARSKI's vortrefflichem Handbuch, nach welchem ich das Material zunächst gesammelt habe, als ganz zuverlässig erwiesen. Ich kann daher JULIUS EUTING gar nicht dankbar genug sein, daß er durch die Nachprüfung des mir von ihm vorgelegten Materials meiner Arbeit eine solide Grundlage verschafft hat[1].

Ferner ist es von größter Wichtigkeit, festzustellen, ob ein Name mit Sicherheit als semitisch gedeutet werden kann. Denn in diesem Fall hat der Ägyptolog natürlich zu schweigen. Ich bin dabei in den weitaus meisten Fällen LIDZBARSKI gefolgt und habe in keinem Fall als ägyptisch gedeutet, was als semitisch nicht bezweifelt werden kann. Also erst wenn die Lesung und der unsemitische Charakter eines Namens gesichert war, bin ich an die Bestimmung gegangen. Auch hier habe ich die „Beschränkung" als Leitmotiv gewählt, und zwar in doppelter Weise. Wenn man durch eine mechanische Umschrift des aramäischen Konsonantenbestandes einen ägyptischen Eigennamen rekonstruiert, so ist damit m. E. wenig gewonnen. Denn es ist noch erforderlich, daß dieser Name entweder wirklich ägyptisch

hieroglyphisch geschriebene Wörter ohne Ergänzung der Vokale transkribierte, der Orientalist war, dessen Ehrung diese *Festschrift* gilt. THEODOR NÖLDEKE hat in der *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 1877 S. 10 drei geographische Ortsnamen konsonantisch mit den entsprechenden hebräischen Buchstaben umschrieben und damit die heute verbreitetste ägyptologische Transkriptionsmethode inauguriert

[1] Wo man also auf Grund der Transkriptionen des Corpus Eigennamen vermißt, handelt es sich um falsche oder unsichere Lesungen. In den von mir aufgenommenen Namen ist Unsicheres in der üblichen Weise durch übergesetzte Punkte gekennzeichnet worden

belegt oder doch in den wesentlichen Bestandteilen seiner Bildung als bekannt erwiesen wird. Vor allen Dingen aber — und das ist die zweite Beschränkung, die ich nirgends betont gesehen habe — muß der Name in der Zeit nachgewiesen werden, aus welcher die aramäische Quelle stammt, also in der sogenannten „**Spätzeit**" (etwa 700—300 v. Chr.). Genauer genommen würde nur die Zeit der Perserherrschaft (525—323) in Frage kommen, da ja die in Ägypten gefundenen aramäischen Urkunden sämtlich oder doch in ihrer weitaus überwiegenden Mehrheit dieser Zeit angehören[1]. Da aber, so weit ich beobachtet habe, das Onomastikon der Perserzeit dieselben Züge trägt wie das der „Spätzeit", so habe ich mich berechtigt geglaubt, mit dem Material der letzteren größeren Periode arbeiten zu dürfen. Eine ideale Forderung, die aber zurzeit noch nicht erfüllt werden kann, wäre nun weiter eine lokale Berücksichtigung der Namen. Die aramäischen Inschriften und Papyri stammen fast sämtlich aus Memphis oder aus Elephantine,[2] so daß man gerade das ägyptische Onomastikon dieser beiden Orte zur Perserzeit im besonderen in's Auge fassen sollte. Für die Insel Elephantine fehlt es zurzeit noch an Material, aber die Serapeumsstelen von Memphis liefern doch für diese Stadt um die genannte Periode ein gutes Namenmaterial. Ich habe daher durch ein (Serap.) angedeutet, wo diese letztere Bedingung bei einem Namen erfüllt war, und dabei das von CHASSINAT (*Recueil de travaux* XXI und den folgenden Bänden) veröffentlichte Material benutzt. Wo zu den betreffenden ägyptischen Namen kein besonderes Zitat gesetzt ist, findet man den Nachweis in LIEBLEIN's Namenwörterbuch, dagegen deutet ein Stern * vor dem Namen an, daß derselbe von mir nach Analogie einer anderen bekannten Bildung hergestellt worden ist. Ein (MASP.) hinter der Übersetzung des n. pr. bedeutet, daß derselbe bereits von MASPERO richtig gedeutet worden ist, ein Fragezeichen vor dem aramäischen Namen, daß die von mir vorgeschlagene Deutung nicht ganz sicher ist. Auch für die am Schluß des Aufsatzes gegebene Lautübersicht ist die Scheidung zwischen sicheren und unsicheren Gleichungen scharf eingehalten worden.

[1] Vgl. die für diese Datierung grundlegende Arbeit von CLERMONT-GANNEAU: *Origine perse des monuments araméens d'Égypte* (*Rev. arch.* 1878 u. 1879) durch die neueren und neuesten (s. oben) Funde ist CL.-GANNEAU's Ansicht nur bestätigt worden

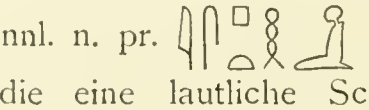
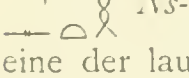
[2] Vgl. dazu SPIEGELBERG: *O. L. Z.* 1905 S. 11; W. MAX MÜLLER: ib. 1905 S. 36

I. Personennamen.

Der im Verhältnis zu meinem Thema knapp bemessene Raum zwingt mich dazu, die lautliche und sonstige Begründung der Gleichungen kürzer zu geben, als es wünschenswert wäre[1]. Ich habe daher die alten, allgemein anerkannten, von MASPERO bereits richtig bestimmten Namen in der Regel nicht näher besprochen, und verweise im allgemeinen für den lautlichen Teil der Gleichungen auf die am Schluß dieser Arbeit gegebene Übersicht der lautlichen Korrespondenzen. Da wohl nur wenigen Semitisten die Bildungselemente ägyptischer Eigennamen geläufig sind, so will ich einige allgemeine Bemerkungen über die theophoren Eigennamen vorausschicken. Ich habe ihre Bildungselemente in meiner Transkription durch ein Maqqēph (־) geschieden.

A. Präfixe.

a) אנ־ mit folgendem Götternamen

= *ns* (vokalisiert *ᵉns*)[2] „gehörig zu" in dem Sinne von „Diener eines Gottes". Dieses veraltete Bildungselement ist auch in den Namen der „Spätzeit" noch sehr häufig. Lautlich ist zu bemerken, daß das nach dem Abfall des *n*[3] übrig bleibende *s* sich mit dem folgenden Konsonanten zu einer Doppelkonsonanz verbindet, vor der ein א prostheticum tritt. Auch in den griechischen Transkriptionen zeigt sich dieses gelegentlich, so in Ἐσβενδῆτις neben Σμένδης, in Ἐσμῖνις neben Ζμῖνις. Dieser Vorschlagsvokal liegt gewiß auch der späten Schreibung des männl. n. pr.  *ᵓs-Ptḥ* (Serap. 85—Dyn. XXVI) zugrunde, die eine lautliche Schreibung des alten  *Ns-Ptḥ* enthält. Auch das alttestamentl. אסנת, falls man die eine der lautlich völlig einwandfreien Erklärungen gelten lassen will[4], gibt den Hilfsvokal vor der Doppelkonsonanz durch א wieder, denn

[1] Weitere Gesichtspunkte für die Bildung der Eigennamen gewinnt man durch eine Vergleichung von NÖLDEKE's grundlegenden und klaren Ausführungen in CHEYNE's *Encyc. of the Bible, sub voce „names"* S. 3271 ff.

[2] Aus älterem *nj-św* entstanden (ERMAN: *Gram.* § 152)

[3] Siehe SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I S. 42

[4] Vgl. dazu SPIEGELBERG: *Randglossen zum Alten Testament* S. 18

אסנת entspricht lautlich genau *Ns-N(j)t* „der Göttin Neit gehörig". Die Bildung liegt in no. 1, 2, 3, 94. 95[1] vor.

b) פ- = ⲡⲁ „der von".

In no. 26 und 38 in Verbindung mit Götternamen, in no. 39 mit Ortsnamen[2].

c) ת- = ⲧⲁ „die von", das Fem. des vorigen.

In 48 und 49 vor Götternamen.

d) פט- mit folgendem Gottesnamen:

= *P-dj* Πετε- „der, welchen (Gott N.) gibt"[3] in no. 27—30, 31 (?). 32—36. —

e) תט- mit folgendem Gottesnamen:

= *T-dj* Τετε- „die, welche (Gott N.) gibt". Fem. zu dem vorigen in no. 50.

f) פט-נ-? mit folgendem Gottesnamen:

= *P-dj-n(j)-* „der, welchen mir Gott (N) gibt" in no. 32a.

B. Andere Bildungen.

a) Namen von Göttern[4]

no. 4. 8. 11. 12 (?).

b) -וט

= *N.-wḏ* „Gott N. ist heil (o. ä.)" in no. 10.

c) -מן

= *N.-mn(j)*[5] „Gott N. ist fest" (oder „bleibt"). Griech. μην- (z. B. Σοκμῆνις „Sobk bleibt" in no. 9. 13 (?) 17 (?).

d) -ענח

= *ʿnḫ-N.* „es lebt Gott N." Vgl. Ἀγχῶφις, Ἀγχορίμφις in no. 19 (?). 20. 21. 22 (?).

e) -רטיסו?

---

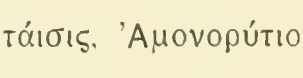
1 Die Lesung eines weiteren Namens, den man hierherziehen möchte, אס-טום ist ganz unsicher

2 Vgl. dazu SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I S. 27 3 Ib. Seite 30

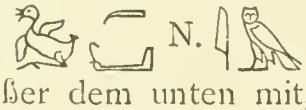
4 Vgl. dazu jetzt E. LEVY: *Über die theophoren Personennamen der alten Ägypter zur Zeit des neuen Reiches.* Dissertation S. 6 § 1

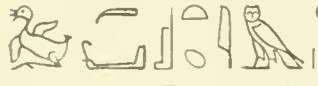
5 Pseudopartizipium

= N. N. *rdj-s(w)*[1] „Gott N. ist es, der ihn gegeben hat". Wie das Suffix *sw* zeigt, kann die vorhergehende Verbalform nicht Infinitiv — in dem Fall müßte *f* stehen — sondern nur Partizipium sein. Ich glaube daher, daß wir eine Partizipialform von *rdj* vor uns haben, vermutlich das Partiz. *perf.*[2] activi. Wir kennen dieses Bildungselement auch aus griechischen Transkriptionen wie Ἀμυρταῖος, Ἀμονορτάισις, Ἀμονορύτιος *'mn-'rdj-s(w)* „Amon ist es, der ihn gegeben hat", wofür wir auch die griechische Übersetzung Ἀμμωνόδοτος besitzen[3]. Vgl. ferner Θοτορταῖος „Thot ist es, der ihn gegeben hat". Auch eine keilschriftliche Wiedergabe (um 667 v. Chr.) dieser theophoren Bildung ist in *ᵐIp-ti-ḫar-ṭi-e-šu* = „Ptah ist es, der ihn gegeben hat"[4] erhalten. — In no. 6.

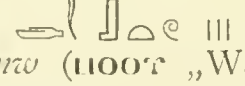


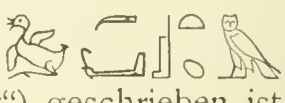
f) ש־N־מוֹ?

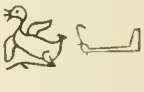




Falls die unter no. 46 gegebene Deutung richtig ist, die in der Spätzeit häufige Bildung N. *tꜣj* N. *'m-w* (ⲭⲓ N. ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ) „Gott N. faßt sie". Außer dem unten mitgeteilten Namen zitiere ich (*Rec.* 12/22) „Isis ergreift sie" mit der interessanten Lautvariante[5] und , wo ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ durch *m* + *mw* (ⲙⲟⲟⲩ „Wasser") geschrieben ist. Ferner „Onuris faßt sie" (*Rec.* 6/133), (*Ä. Z.* 1887 S. 13) „Mendes faßt sie" und anderes mehr.

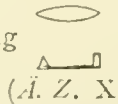






Neben diesen rein ägyptischen theophoren Bildungen stehen nun auch vereinzelte hybride, in welchen der Gottesname mit einem semitischen Wort zusammengesetzt ist, so חנמ־נתן (N. 1162 § 2), ein n. pr.,

[1] Zu dem *w* = ו beachte die unten mitgeteilte keilschriftliche Wiedergabe



[2] Vgl. die Schreibung (Sethe: *Verbum* II, 857) im *M. R.* — Zu der Lesung von *rdj* s. Calice (*Ä. Z.* XXXIX S. 75) und Sethe (ib. S. 130)

[3] Pietschmann in *Ä. Z.* XXXI S. 124 und Hess ib. XXX S. 120

[4] Steindorff: *Beiträge zur Assyriologie* I S. 352

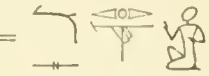
[5] Vgl. dazu die Verbindungen von ⲭⲱ in ⲭⲓⲟⲩⲟⲗ, ⲭⲓⲟⲩⲗ etc.

welches genau dem ägypt. פט־חנום (no. 29) entspricht, und אסר־מלך 155 B 4[1] „Osiris ist König".

1) אם־חנום (sic) n. pr. masc.

155 A 2 = *Ns-ḫnm* „dem Gott Chnum gehörig". Chnum ist der Gott der Insel Elephantine, auf der das betreffende Ostrakon gefunden worden ist. Da das n. pr. männlich[2] ist, so wird damit MASPERO's Deutung unmöglich.

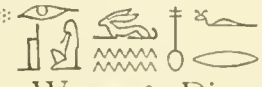
2) אם־מן n. pr. masc.

138 A 1 =  *Ns-M(j)n* „dem Gott Min gehörig". Griech. Ζμῖνις, Ἐσμῖνις. — MASPERO's Deutung aus denselben Gründen unmöglich.

3) אם־מת n. pr. masc.

155 A 1 B 1 = *Ns-M(w)t* „der Göttin Mut gehörig". — Zu MASPERO's Deutung s. oben.

4) אסרונפר n. pr. masc.

155 B 5 =  *Wsjr-Wnn-nfr(w)* d. i. Osiris mit dem Beinamen gütiges Wesen[3]. Dieser Osirisname, der als ⲟⲩⲥⲉⲣⲟⲩⲛⲉϩⲁⲃⲣⲉ aus dem koptischen Zauberpapyrus zu Paris (*Ä. Z.* 1883 S. 104) bekannt ist, ist als n. pr. zwar nicht nachweisbar, wird aber gewiß existiert haben. So gibt es einen Eigennamen „*Horus-Wn(n)-nfr*", der eine Horusform bezeichnet, und *Wn-nfr(w)* allein ist mehrfach[5] zu belegen. MASPERO's Erklärung „Osiris ist gut" ist lautlich unmöglich. Sie berücksichtigt nicht das ו vor dem נ und nimmt an, daß das *r* der tonlosen Silbe von *nfr* (ⲛⲟⲩϥⲉ), das sicher in der Spätzeit abgefallen war, durch ר wiedergegeben worden sei. Daß es auch in den aramäischen Transkriptionen nicht mehr als *r* gewertet wurde, zeigen die Namen ענ־חרנפי und פט־נפחתף. Daß das *r* in dem obigen Namen durch das folgende *w* geschützt war, zeigen sowohl

[1] Vgl. מלכ־אסר LIDZBARSKI S. 310

[2] Es wäre wenigstens seltsam, wenn die sämtlichen in 155 genannten Leute Frauen sein sollten

[3] Die Übersetzung von *wnn-nfr* wird so kaum richtig sein, doch hat Plutarch: *De Iside et Osiride*, Cap. 42, Ὄμφις (= *Wnn-nfr(w)*) als εὑρετέτης erklärt

[4] *Ä. Z.* 93 84 und Ἀροννῶφρις *Dem. Studien* I 5* no. 20

[5] Z. B. Serap. 23. 32. 128, SPIEGELBERG, *Demot. Studien* I, 20* no. 145

die griechischen Transkriptionen Ὀννῶφρις wie die koptische Wiedergabe.

5) ?בנת n. pr. masc.

123. 1. 3. Ägyptisch?

6) ?חכרטיסו n. pr. masc.

138 B 1. 3—4. Nach EUTING ist an beiden Stellen כ sicher, ב kaum möglich. Wenn man berücksichtigt, daß Z. 1 dem Bruch des Scherbens folgend stark nach unten läuft, so kann man hier ו statt ן lesen, während die Zerstörung in Z. 4 keinerlei Entscheidung zuläßt. Demnach liegt allem Anschein nach die in der „Spätzeit" so häufige Bildung vor, über die ich oben gesprochen habe. Folglich ist חכ ein Gottesnamen und gewiß derselbe, der in den folgenden Namen der Spätzeit zu belegen ist (*Rec.* XXV, 56) *Ḥk-m-s3-f* var. (*Annales du Service* 5/74 ff. — Perserzeit) oder (Serap. 151 — Perserzeit) vorliegt. Über das Wesen dieses Gottes ist nichts Näheres bekannt, doch wissen wir aus *L. D.* III 276, daß er in der Saitenzeit u. a. in Memphis einen Kult hatte. Vielleicht ist dieser Gott die personifizierte magische Kraft, die den Göttern eigen ist und *ḥkꜣ* heißt. (Vgl. dazu ERMAN: *Aegypt. Religion* S. 162).

7) ?חכנא n. pr. masc.

122b. —Der ägyptische Name des אבסלי.

8) חנס n. pr. masc.

148, 6 = *Ḥns(w)* ⲭⲱⲛⲥ[1] „Gott Chons" (MASP.), s. LIEBLEIN: *Index.*

sic

9) חפי־מן n. pr. masc.

147 B 16. — Durch die Lesung EUTING's (ן statt ו) liegt die Gleichsetzung mit *Ḥ'p(j)-mn* (*ϩⲁⲡⲓ-ⲙⲛⲉ) „der Apis ist fest" auf der Hand. Das n. pr. ist in den Serapeumsstelen häufig (z. B. no 31. 114. 142. 155 u. s.). Für das Demotische (Ptolemäerzeit) zitiere ich Pap. Straßburg 8.

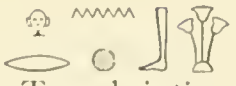
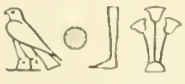
10) [2]חרזט n. pr. masc.

147 B 10 = *Ḥr-wdꜣ* (Serap. passim). „Horus ist heil" Ἁρυώτης. — Vgl. dazu SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I 6* no 17.

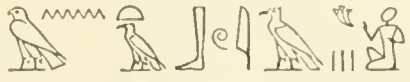
[1] In ⲪⲀⲬⲰⲚⲤ

[2] An sich ist nicht ausgeschlossen, daß noch ein oder mehrere Buchstaben folgten. Doch spricht die hier gegebene Deutung für die Vollständigkeit des Namens

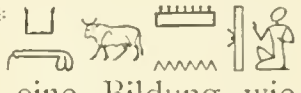
11) חר־חבי n. pr. masc.

140. — Auf dem Siegel steht die ältere (?) Form  *Ḥr-n-ḫb* „Horus im (?)[1] Papyrussumpf". Die aramäische Transkription zeigt indessen die jüngere (?) Adjektivbildung *Ḥr-ḫbj* „Horus, der zum Sumpf gehört" ebenso wie das griechische Ἀρχῆβις[2] (Pap. Lond.), Ἀρχῖβις (P. Amh. II). Dazu stimmt die spätägyptische Schreibung  etc. (Serapeum 23. 92. 140).

12) ?חרתבא n. pr. masc.

138 B 3. Wahrscheinlich =  (var.) *Ḥr-(n)-t3-b(w)'3*[3] „Horus des Baumes (BCO)[4]. Andere Schreibungen dieses Namens sind *Ḥr-db* und *Ḥr-tb*. Die griechische Wiedergabe ist vermutlich Ἀρτβῶς (Letronne: *Rec. des inscr. grecques et latines de l'Egypte* I 99).

13) ?כו-מן n. pr. masc.

138 A 8. — Maspero zieht einen seltenen in der „Spätzeit" nicht mehr belegbaren Namen heran. Vielleicht =  *K3-mn* „der Stier (eines Gottes) ist fest (bleibt)," eine Bildung wie חפימן (no. 9). כו *kō* würde die Vokalisation von *k3* zeigen, die durch Νεκῶς, Κο-πρής, Κο-νοῦφις bekannt ist. *k3* als Gottesname auch in den theophoren n. pr. *K3-m-s3-s* (Capart: *Mon.* XXVI), und *K3-ms* (Lieblein).

14) ?יגב[7] נ n. pr. masc.

148, 2. — In dem n. pr. könnte der Name des Gottes *Gb* (Κηβ) stecken.

15) ?נטיב n. pr. masc.

154, 6.

---

[1] *n* wohl = *m* gebraucht

[2] Siehe dazu Sethe: *Ä. Z.* XXX S. 113ff. und bei Pauly-Wissowa unter *Chembis* (2232). — *ḫbj* ist Χέμμις, der Geburtsort des Horus. — Eine nähere lautliche Begründung gebe ich in no. 97 meiner *Varia* (*Recueil* 1906)

[3] *Recueil* XXV S. 194 Z. 1. 7. 17

[4] Zu dem Namen vergl. *'Ir-n3-šnw* „Horus der Bäume". Steindorff: *Beiträge zur Assyriologie* I S. 353

[5] *Recueil* 9/48

[6] Piehl: *Inscr. hiérogl.* I 78 und Text S. 68 A. 1, Lieblein 1324

[7] 1 oder 2 Buchstaben fehlen

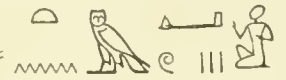
16) נפט[1]רנפש? n. pr. masc.

154, 6.

17) סו־מן? n. pr. masc.

154, 5. — Etwa *S.tn(j)-mn* „der König ist fest (bleibt)"? Aus dem Gottesnamen Ἀμονρασωντήρ ist die Aussprache -σω- für bekannt.

18) סמתו? n. pr. masc.

148, 4. — Das Prototyp des n. pr. Σμητο (*Archiv für Papyruskunde* I/405), an welches ich einen Augenblick dachte, steckt nicht darin. Das müßte ein א vor der Doppelkonsonanz (also *אסמתו) haben. Eher könnte man an * (oder  *sw-*ΠΤΑΑΤ „er (der König) ist bei ihnen" denken. Aber ich kann den Namen nicht nachweisen.

19) ע(ן[2])חרנפי? n. pr. masc.

146 B 11 = *ʿnḫ-Ḥr-nfr* „es lebt der gute Horus" *Ḥr-nfr* ist nomen divinum wie in Πετε-αρνοῦφις, WILCKEN: *Ostraka* (Index). — Der von mir vorausgesetzte Abfall des einen ח (statt ענחחרנפי) sowie die Unsicherheit des ן macht indessen meine Deutung unsicher.

20) ענח־חבס n. pr. masc.

147 B 9 = * *ʿnḫ-ḫbs* „es lebt[3] der Dekanstern"[4] (MASP.). *Ḫ'bs* ist hier als Gottesname gefaßt, wie in dem n. pr. *P3-dj-ḫr* (= ⲡⲁ) *bs* „welchen (Gott) *Ḫ[a]bs* gibt". (*Recueil* XXI S. 68; Serapeum no. 29).

21) ענח־חפי n. pr. masc.

142. 147 A 2 = *ʿnḫ-Ḥ'p(j)* „es lebt (der) Apis" (MASP.) (Serap. LIEBLEIN 1231).

22) ענח־מת? n. pr. masc.

148, 4 = * *ʿnḫ-M(w)t* „es lebt die Göttin Mut (Moúθ)", falls EUTING's Lesung sicher ist. מת = Mut auch in פמת.

[1] Auch ד möglich

[2] Es ist nicht sicher, daß ן zwischen ע und ח stand

[3] Vielleicht in dem astronomischen Sinne von *ʿnḫ* „aufgehen" (BRUGSCH: *Wb.* V S. 238)

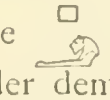
[4] Zu den Dekansternen vgl. BRUGSCH: *Ägyptologie* S. 339

23) פונש n. pr. masc.

145 B 2. *pꜣ wns* (ⲡⲟⲩⲱⲛϣ : ⲫⲟⲩⲱⲛϣ) „der Wolf“[1] (MASP.) griech. Φοῦνσις[2].

24) פ־חה n. pr. masc.

146 A 2, 11. — Gewiß nicht identisch mit dem nur einmal belegten (LIEBL. 1204), das vermutlich in *Pꜣ-ḫꜣrw* zu verbessern ist. Es liegt wahrscheinlich der „Spätzeit“-Name *P-ḥꜣ-t* (*Rec.* VII, 121, VIII, 160, XX, 90, LIEBL. 2429) vor, der demotisch *Pᵃ-ḥᵉ* lautet und vermutlich griech. Παής ist[3]. Die Bedeutung des Namens ist unklar.



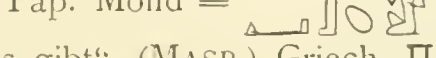
25) פחים n. pr. masc.

144, 1. Keinesfalls , ein Name, der *P'-M(j)n* zu lesen ist und פמן (no. 38) entspricht. Ebensowenig hat er mit Παχώμιος u. varr. zu tun, dessen Prototyp *Pꜣ-ʿḫm* (*פעחם) lauten würde[4].

26) פ־חפי n. pr. masc.

148, 1 = *Pj-ḥ'p(j)* „der (Diener) des Apis“ (MASP.) griech. Παᾶπις.

27) פט־אסי n. pr. masc.



147 A 4. B 9 148, 6 Pap. Mond = *Pꜣ-dj-ʾs-t* (Serap. passim) „der, welchen Isis gibt“. (MASP.) Griech. Πετεῆσις, Πετῖσις.

28) פט־וסרי n. pr. masc.

138 A 4, var. 113, 9. 21 (Teima) פטאסרי Pap. Mond פטוסירי = *Pꜣ-dj-Wsjr* „der, welchen Osiris gibt“ (Serap.). (MASP.) Griech. Πετοσῖρις.

29) פט־חנום n. pr. masc.

155 A 4. Pap. Mond = *Pꜣ-dj-Ḫnm* „der welchen Gott Chnum gibt“. (MASP.) Griech. Πετεχνοῦμις (WILCKEN: *Ostraka*).

---

1 Vgl. die entsprechenden semit. Eigennamen bei NÖLDEKE: *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* S. 79

2 SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I 57*

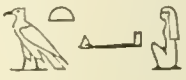
3 SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I, 66* und ibid. sub Βομ-παή

4 Nur als Vermutung wage ich die Frage, ob nicht ein Name *Πχῖμις (etwa altes *Pꜣ-ḫjm*) vorliegen kann, den ich aus ʿΑρπχῖμις „Horus der Kleine“ (*Demotische Studien* I 5* no. 24) rekonstruiere

30) פט־חרפחרט n. pr. masc.

138 A 7. 147 B 11 = *P3-dj-Ḥr-p3-ḫrd* „der, welchen Horus das Kind gibt“ (Rougé). Griechisch Πετεαρποχράτης.

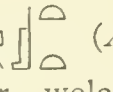
31) פטי n. pr. masc.

148, 1. Kaum *P3-dj*[1] „der, welchen gibt“ (Maspero) mit ausgelassenem Gottesnamen. Vgl. auch das weibl. n. pr.  (Dyn. 26)[2].

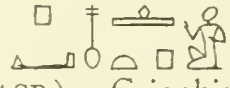
32) פט־מון.

126 = „der, welchen Amon gibt“ (Masp.). Griech. Πετεμοῦνις.

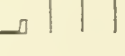
32a) פט־נאסי

155 B 4. Ich lese so statt פט־ואסי, weil bei dieser Lesung das ו unerklärt bleibt, wenn man darin eine Variante von פט־אסי sehen will. Die Publikation gestattet keine sichere Entscheidung. Doch glaube ich meine Lesung vorschlagen zu dürfen, weil bei einem so verwischten Texte wie dem vorliegenden eine Verwechslung der beiden an sich ähnlichen Konsonanten ו und ן leicht möglich ist, und weil die leichte Änderung auf den aus der Spätzeit mehrfach belegten Namen  (*Annales du Serv.* I, 232ff.) führt, den man deuten würde „der, welchen Isis gegeben hat“, wenn nicht die Varianten (Sharpe: *H. J.* I, 23) und (Sarcophag Cairo — Spätzeit) auf die richtige Deutung „der, welchen mir (ΠΑΙ) Isis gibt“ führten. Zu beachten bleibt dabei, daß das Aramäische das *j* von ΠΑΙ nicht wiedergegeben hat.

33) פט־נפחתף.

199 B. C. 2 =  *P3-dj-Nfr-ḥtp* „der, welchen Gott Nephotes gibt“ (Masp.). Griechisch Πετενεφώτης.

34) פט־נתר.

138 B 8 =  *P3-dj-ntrw* „der, welchen die Götter geben“

[1] Lieblein 1339 und Oxford Stele Z. 18. 20. (*Recueil* XXI, 15) (Serap. 107)

[2] Lepsius: *Denkmäler* Text III S. 245

(MASP.) Nicht etwa , denn der Singular ⲛⲟⲩⲧⲉ würde aramäisch *נתי aussehen, wie נפי *nfr*. נתר ist die Wiedergabe des Plurals *ntrw* ⲛⲟⲩⲧⲣ[1].

35) פט־סבק.

147 B 12 = *P3-dj-Sbk* „der, welchen Gott Sobk gibt" (MASP.). Griechisch Πετεσόβχις (WILCKEN: *Ostraka* — Index), meist mit Erweichung des *b* in *w* Πετεσοῦχος.

36) פ[ט]־פתח.

134 = (Serap. 22) *P3-dj-Ptḥ* „der, welchen Ptah gibt" (MASP.).

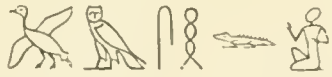
37) פט־תום.

147 B 15 = *P3-dj-Tm* „der, welchen Gott Tum gibt" (MASP.). Der Name ist demotisch (Catal. Cairo 31095) nachzuweisen.

38) פ־מן n. pr. masc.

122, 4. 148, 3 = *P'-M(j)n* „der (Diener) des Gottes Min". Kopt. ⲡⲁⲙⲓⲛ. Griech. Φαμῖνις. MASPERO's Erklärung „der des Amon" kann ich mich deshalb nicht anschließen, weil Amon nach no. 32 mit ו also *פמון geschrieben sein sollte.

39) פמסח n. pr. masc.

147 B 13 =  *P3-msḥ* (ⲡⲉⲙⲥⲁϩ) „das Krokodil" (MASP.) ein Eigenname, den ich demotisch aus Pap. Cairo 30824 und Pap. Erbach kenne. Das Femininum[2] *t3 msḥ* (ⲧⲉⲙⲥⲁϩ) „das weibliche Krokodil" kann ich gleichfalls demotisch aus Pap. Amherst 41 nachweisen, wozu MASPERO's Nachricht (*Corpus inscr. aram.* S. 164) zu vergleichen ist, daß er zwei Leute in Karnak kannte mit dem Namen عقيل تمساح und سباق تمساح. — Griechisch Πεμσᾶις (WILCKEN: *Ostraka*-Index) Πομσᾶις (KENYON: Br. Mus. II).

40) פ־מת n. pr. masc.

146 A 4 vielleicht auch 148 2 פ[מ]ת = *P3-Mwt* „der (Diener) der Göttin Mut". Griechisch Παμύθης.

[1] S. HESS: *Gnost. Pap.* London S. 9; ERMAN: *Äg. Zeitschrift* 1895 S. 47; SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I S. 29*

[2] Vgl. das männl. n. pr. Louvre A 106 ohne Artikel. Zu der Lesung s. LACAU: *Recueil* XXV S. 157

41) פסמשך.

148, 2. — Wahrscheinlich = (Serap. passim) *Psmṯk* Ψαμμήτιχος.[1] der bekannte Königsname, der sich auch häufig als Name von Privatleuten findet und gewiß nicht ägyptisch ist[2]. Die Wiedergabe des *ṯ*[3] durch ש auch in no 46.

42) פקרקפתח n pr. masc.

150. 4 = *P'-grg-Ptḥ* „der von der Stadt *Grg-Ptḥ*". Griech. *Πακερκεφθα. So von ERMAN (*Sitzungsber. Akad. Berlin* XXV, 1887) S. 409 richtig erklärt. Der Ortsname *Grg-Ptḥ*[4] bedeutet „von dem Gott Ptah besiedelt".

43) פרמשן n. pr. masc.

154. 8. — Sieht aus wie eine Bildung mit ⲡⲣⲉⲙ-.

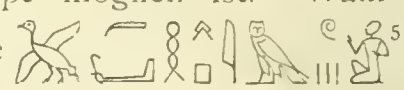
44) פתברות n. pr. masc.

149 D 2. — In keinem Fall eine -bildung, die stets פט־ geschrieben wird. Wahrscheinlich mit ⲡⲁ- zusammengesetzt.

45) צחה n. pr. masc.

138 B 1. 146 A II, 4. 152, 1. 2. 3. Pap. Mond = *Ḏd-ḥr* (Serap. 133) (*ϫⲉ-ϩⲟ) (Masp.). Griechisch Τεώς, Ταχώς, assyrisch *Ṣi-ḫa-a*.

46) שחפימו? n. pr. masc.

147 I 10. 13. — MASPERO will darin einen Namen sehen, der nicht nachweisbar und schwerlich überhaupt möglich ist. Wahrscheinlich liegt der in der Spätzeit häufige Name  [5] *ṯ3(j)-H'p(j)-'mw* (ϫⲓ(:ϭⲓ)-ϩⲁⲡⲉ-ⲙⲙⲟⲟⲩ) „der Apis erfaßt (?) sie" vor. Auch hier würde wie in no. 41 durch ש wiedergegeben worden sein.

---

[1] Keilinschriftlich *Pi-ša-me-il-ki* (STEINDORFF: *Beiträge zur Assyriologie* I 360)

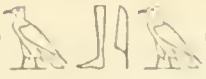
[2] FLINDERS PETRIE will ihn neuerdings als äthiopisch in Anspruch nehmen (*P. S. B. A.* XXVI S. 287). — Vergleiche jetzt *O. L. Z.* 1905 S. 559ff.

[3] Es ist zu beachten, daß das in den Serapeumsstelen der Perserzeit nie durch ersetzt wird. Auch W. MAX MÜLLER hat kürzlich (*O. L. Z.* 1905 S. 367) die obige Erklärung gegeben

[4] Als Κερκεφθα in einem unpubl. Londoner Papyrus 99 Col. II von WILCKEN (a. O.) belegt

[5] DEVÉRIA: *Catal.* 121 und sonst häufig mit vielen Varianten z. B. Bologna 2176. BRUGSCH: *Dict. géogr.* 279 (Sar. Berlin) *Rec.* 10/197 no 39 (s. oben S. 1098)

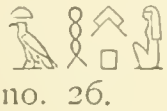
47) ? תבא n. pr. fem.

141, 1. 147 I, 8 Pap. Mond. Vielleicht =  (Liebl. 765) var. (ib. 1050). Griech. Ταβῶς[1] oder Τβῶς. Maspero denkt an *db*, doch wäre dann eher טבא zu erwarten. *b3* „Geist" wird schwerlich in dem zweiten Bestandteil stecken, da die Transkriptionen darauf hinweisen, daß der *3* von *b3* ʾ-Charakter hatte. Der Name müßte also תבי lauten[2].

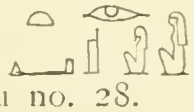
48) תחבס n. propr. fem.

142 = *T3-ḥ3bs* (Devéria: *Catal.* 114 III 88) „die (Dienerin) des Dekansterns"[3].

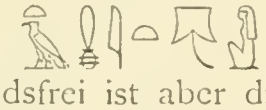
49) תחפי n. pr. fem.

141, 1 =  *T3-Ḥp(j)* „die (Dienerin) des Apis" (Masp.), das Fem. zu no. 26.

50) תסורי n. pr. fem.

Repert. I, 492 =  *T3-dj-Wsjr* „die, welche Osiris gibt" (Masp.), das Fem. zu no. 28.

51) ? תמאי n. pr. fem.?

145 C 3. — Falls ein weibl. Eigenname vorliegt, wird man mit Maspero an  *T3-mi·t* „die Katze" (ⲧⲉⲙⲟⲩ) denken. Ganz einwandsfrei ist aber die Gleichung nicht[4].

Bemerkung: Für zweifelhaft, ob ägyptisch oder aramäisch, halte ich das n. pr. שמיתי (143)[5], doch will ich daran erinnern, daß es eine ägypt. Göttin *Smit·t* gibt, welche griechisch durch Σμῖθις[6] wiedergegeben wird und lautlich auf das genaueste der aram. Form entspricht.

---

[1] Beachte dazu den Wechsel von ע und ⲟ im Boheirischen. Stern: *Kopt. Gram.* § 27. 28 [2] Siehe oben no. 12

[3] Newberry: *Amherst pap.* S. 52

[4] Steindorff zitiert *Beiträge zur Assyriologie* S. 351 den kopt. masc. Eigennamen ⲠⲒⲘⲀⲒ

[5] Siehe jetzt *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* XXVI S. 32

[6] Hess in *Ä. Z.* XXVIII S. 8

II. Götternamen.

52) אוסרי Osiris (*'wsrj*?).

122. 2. 130. 141 1, 3 bis 142.

Var. אסרי 128 (Abydos).

אסר־ in no. 4.

־וסרי in no. 28. 50.

־וסירי in no. 28.

NB: Die aramäische Transkription spricht dafür, daß der noch immer im einzelnen nicht sicher gelesene Osirisname mit א begann. Ich würde in Verbindung mit dem, was wir sonst[1] über die Lesung von ermitteln können, etwa für *'wsrj*[2] plaidieren.

53) אוסרי־חפי Osiris-Apis (Sarapis[3]) (*'wsrj* (?)-*Ḥ'p*(*j*)).

123, 1. 3.

54) אסר־ונפר Osiris-Onnophris (*'wsrj* (?)-*Wnnfr*(*w*)) in dem n. pr. no 34.

55) אסי Isis (*'s·t*).

135. 146 B 4. Ferner in no. 26.

56) אפתו „Vier"?? (*'ftw*?).

146 B 3. — Unmöglich mit MASPERO = *Wp-w3*(*w*)·*t*, da die weibl. Pluralendung -ⲟⲟⲩⲉ nicht durch תו wiedergegeben werden kann. Auch zeigt die griechische Transkription -οφῶις die Unmöglichkeit der MASPERO'schen Vermutung. Dagegen ist אפתו eine genaue Transkription von *fdw* kopt. ϥⲧⲟⲟⲩ „vier", indem das א Träger der Doppelkonsonanz ist. Vielleicht ist die Zahl 4 der kurze Name der 4 „Elementargötter" *Ḥwḥw*, *Njw*, *Kwkw* und *Imnw*. Daß die Zahl als Gott gefaßt werden kann, zeigt der von MASPERO im *Recueil* XXIII S. 196 besprochene Text.

57) גב?? Geb (*Gb*). Sehr unsicher in no. 14.

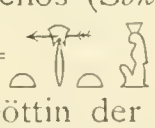
58) ונפר Onnophris in no. 54

59) חבס Dekanstern (*Ḫbs*) in no. 20. 48.

[1] Oder nach der Variante des Pap. Mond *Wsjrj*

[2] Vgl. STEINDORFF: *Beiträge zur Assyriologie* I S. 605; SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I S. 50*

[3] Daß Sarapis keine griechische Transkription des ägypt. Gottesnamens ist, sondern daß nur die Angleichung an einen in der Ptolemäerzeit in Ägypten eingeführten Gott vorliegt, hat WILCKEN (*Archiv* III, 249 ff.) erwiesen

60) חנוב Chnum (Χνοῦβις) (*Ḫnum*).
Pap. Straßburg (*Répert.* I 499).
Var. חנום in no. 1. 29 Χνοῦμις.
חנם (N. 1162 § 2. — S. oben S. 1098).
61) חנס Chonsw (*Ḫns(w)*) in no. 8 und 87.
62) חפי Apis (*Ḥ'p(j)*) ϩΑΠΙϹ, Ἆπις in no. 21. 26. 49. 53[1].
63) חק? *Ḥk3* (*אחק) in no. 6.
64) a) חור, b) חר Horus[2] (*Ḥr(w)*).
a) no. 94, b) N. 1161 und no. 10. 11. 12.
65) חר־חבי „Horus in Chemmis" (*Ḥr(-m)-ḫbj*) in no. 11.
66) חר־נפי „der gute Horus" o. ä. (*Ḥr-nfr*) in no. 19.
67) חר־פחרט „Horus das Kind" (*Ḥr-p3-ḫrd*) in no. 30.
68) התחור Hathor in no. 84.
69) ימן Amon (*'mn*) in no. 32.
70) מן Min (*M(j)n*) in no. 2. 38.
71) מת Mut (*M(w)t*) in no. 3. 40.
72) נפחתף Νεφώτης (*Nfr-ḥtp*) in no. 33.
73) נית Neit in no 98.
74) נתר קוודה „die Götter" (*utr(w)*) in no. 34.
75) סבק Suchos (*Sbk*) in no. 35.
75a) סתי =  *St·t* später *St·t* = Σᾶτις Pap. Mond. — Die bekannte Göttin der Insel Elephantine.
75b) פמת = *p3 md* „der (heilige) Stab" in no. 95.
75c) רע Sonnengott *Re'* in 90.
76) פתח Phtha (*Ptḥ*) in no. 36. 42, viell. auch *Répert.* I 491, 2.
77) תום Tum (*'Tmw*) in no. 37.
78) תחות Thot (*Ḏḥwt(j)*) in dem Monatsnamen Thoth (*Répert.* I 494). Die aramäische Umschrift gibt den ägyptischen Lautbestand der Spätzeit *Tḥwt(j)* auf das genaueste wieder, ebenso wie das altkoptische ⲑⲟⲟⲩⲧ aus *ⲧϩⲟⲟⲩⲧ[3].

III. Ortsnamen.

79) יב Elephantine (-ιηβ) (*3bw*). P. Straßburg (*Répert.* I, 499) Pap. Mond.

[1] Vgl. zu dem Namen Lemm: *Kleine Koptische Studien* XVIII S. 78
[2] *a* ist die betonte (absolute) Form, *b* die unbetonte (status constructus)
[3] *Ä. Z.* 1883 S. 95 und *Recueil* XXIII S. 199ff.

80) סון Syene (*Swn(w)*) ⲥⲟⲩⲁⲛ. *Repert.* I, 495 Pap. Mond. Cf. סונה Ezechiel 29/10. 30/6.

81) קרק־פתח *Grg-Ptḥ* (Κερκεφθα) in no. 42.

82) תשטרס *tꜣ šd(·t) rs(·t)* „die Südprovinz". Pap. Straßburg.

IV. Monatsnamen[1].

83) תחות = *dḥwtj*, sahid. ⲑⲟⲟⲩⲧ, boheir. ⲑⲱⲟⲩⲧ, griech. Θώθ. *Repert.* I, 491. Pap. Mond.

84) פאפי = [2] *Pn-'p·t* ⲡⲁⲁⲡⲉ : ⲡⲁⲟⲡⲓ. Φαῶφι.

146 A, 1 ff. 151, 3.

85) חתחור = *Ḥ·t-ḥr·t* ϩⲁⲑⲱⲣ : ⲁⲑⲱⲣ. Ἁθῦρ. Pap. Mond.

86) כיחך = *kꜣ-ḥ(r)-kꜣ* ⲕⲓⲁϩⲕ : ⲭⲟⲓⲁⲕ. Χοιάχ.

146 B, 6.

87) מחיר = *pn-pꜣ-mḫirw*[3]. ⲙ̄ϣⲓⲣ[4] : ⲙⲉⲭⲓⲣ. Μεχείρ.

122, 3.

88) פחנס = **P'-Ḫns* ⲡⲁϣⲟⲛⲥ[5] : ⲡⲁⲭⲱⲛ. Παχῶν. Pap. Mond.

89) פאני = **P'-'n·t.* ⲡⲁⲱⲛⲉ : ⲡⲁⲱⲛⲓ. Παῦνι. Pap. Mond.

90) אפפי = ⲉⲡⲉⲡ : ⲉⲡⲏⲡ. Επῖφι. Pap. Mond.

91) מסורע = **Msw-Rʿ.* ⲙⲉⲥⲱⲣⲏ : ⲙⲉⲥⲱⲣⲏ. Μεσορή. Pap. Mond.

Somit kennen wir jetzt von den 12 ägyptischen Monatsnamen 9 in der aramäischen Transkription der Perserzeit.

V. Lehnwörter.

92) חסיה.

141, 4 — *ḥsj* ist namentlich in der Spätzeit Bezeichnung für den „seligen" Toten. Die griechische Transkription Ἁσιής[6] spricht für eine Vokalisation *ḥ^a sj^ḗ* (*ϩⲁⲥⲓⲉ).

[1] Die altägyptischen (Neues Reich) Namen nach ERMAN: *Äg. Zeitschrift* XXXIX S. 129. — Ich sehe natürlich von der Wiedergabe der zahllosen griechischen und koptischen Varianten der Monatsnamen ab

[2] Zu dem Ersatz des alten *pn* durch das vulgäre ⲡⲁ s. *Recueil* XXIII S. 98

[3] Nach ROBINSON: *Apocryphal Gospels* pag. 8

[4] Aus *^e mḥ^ḗ jr^e w*

[5] Ebenso in ⲑⲙⲟⲩ-ϣⲟⲛⲥ

[6] S. SPIEGELBERG: *Demotische Studien* I S. 7*

93) חתפי.

123, 1 — *ḥtp·t* (*ϩⲟⲧⲓⲏ) „Opfergabe" o. ä. Die aramäische Wiedergabe zeigt deutlich, daß das Femininum von *ḥtp* gemeint ist.

94) מנחה.

142 = *mnḫ(j)* „vollkommen" in dem Sinne von „selig". Die aramäische Schreibung mit ה (vgl. הסיה = *ϩⲁⲥⲓⲉ) spricht dafür, daß *mnḫ* noch eine Endung *j* hatte, also eine Adjektivbildung wie ⲥⲁⲃⲉ̀ war. Dafür spricht auch das n. pr. Μεγχῆς, das aus *Mᵉnchᵉ́(j)* entstanden zu denken ist[1].

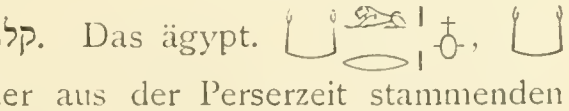
141, 1 steht dasselbe Adjektiv mit dem ägyptischen weibl. Artikel als תמנחה.

Bemerkung: Nicht hierher gehören die beiden folgenden Maßbezeichnungen:

קלבי ?

146 A und B (passim) plur. קלבין. Wahrscheinlich in kopt. ⲟⲩⲁⲛⲁⲓ : ⲟⲩⲉⲗⲛⲁⲓ „urna" erhalten, dessen Prototyp mir nicht bekannt ist. Das koptische Derivat sieht übrigens sehr nach einem Lehnwort aus. Die im Corpus versuchte Zusammenstellung mit einem demotischen Wort *ḳlbi* wird durch die Bedeutungsverschiedenheit — *ḳlbi* bezeichnet eine Weinsorte — schwierig.

קלול ?



146 A u. B (passim) plur. קלולן. Das ägypt. [hieroglyphs], [hieroglyphs] *k-r-r*, welches z. B. in der aus der Perserzeit stammenden Nasteseninschrift (ed. SCHÄFER S. 116) mehrfach belegt ist, kopt. ⲕⲉⲗⲱⲗ. Wahrscheinlich nicht ägyptisch[2].

VI. Nachtrag zu den Personennamen.

(Auf Grund der Papyri Mond)[3].

95) אס־חור n. pr. masc.

= [hieroglyphs] *Ns-Ḥr* „dem (Gotte) Horus gehörig".

96) אס־פמת n. pr. masc.

= [hieroglyphs] *Ns-pꜣ-md(w)* „dem (heiligen) Stock gehörig".

---

[1] STEINDORFF: *Kopt. Gram.*² § 120 ff.

[2] Vgl. SETHE: *Verbum* I § 11

[3] Siehe oben S. 1093, N. 1

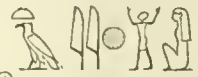
Dieser Name, dessen religionsgeschichtliche Bedeutung ich an anderer Stelle[1] behandelt habe, ist auch in der keilschriftlichen Wiedergabe *Išpimāṭu* und dem griechischen Ἐσπμῆτις erhalten.

97) לילו n. pr. masc.

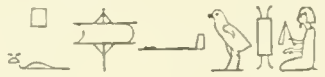
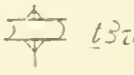
Wahrscheinlich der mir nur aus griechischen Transkriptionen bekannte Name Λιλοῦς[2] (var. Λολοῦς) „(der) Knabe", kopt. ⲗⲓⲗⲟⲩ[3].

98) פחי n. pr. masc.

Vermutlich der ägyptische Name *P'-ḥi*, der koptisch *ⲡⲁ-ϩⲓ lauten würde und in demotischen Texten nicht selten ist z. B. Pap. Cairo 30605. 30612. PETRIE: *Denderah* 26 A 8. Der Name ist im Pap. Reinach 3 durch Παχοίς und Pap. Berlin 3116 5/12 durch -ιταχής in dem Namen Φριπαχής wiedergegeben.

Das weibliche Gegenstück *T'-ḥi* (kopt. *ⲧⲁ-ϩⲓ) ist ebenfalls aus demotischen Texten bekannt, z. B. Pap. Berlin 3096. PETRIE: *Denderah* 26 A 8 und auch hieroglyphisch zu belegen als  DEVÉRIA: *Catalogue des pap. du Louvre* S. 70 LIEBLEIN 2170. Der Sinn der beiden Namen ist mir dunkel. Jedenfalls — ich habe das schon durch die koptischen Äquivalente angedeutet — darf man nicht übersetzen „der (die) Hohe". Dagegen spricht vor allem die oben mitgeteilte griechische Umschrift Παχοις, mit ⲡⲁ. „Der Hohe" würde *Πχόις lauten müssen.

99) פפטעונית n. pr. masc.

=  [4] *p(3j)-f-t3(w)-ʿw(j)-N(j)t* „sein Odem ist in den Händen der Göttin Neit" (koptisch etwa *ⲡⲉϥⲧⲟⲩⲛⲓⲧ?). Der Name ist sehr lehrreich. Er zeigt, daß wir hier, wie so häufig[5],  *t3w* (ⲧⲟⲩ) lesen müssen. Daß in der tonlosen Form ⲧⲟϥ das ⲟϥ *(w)* unbezeichnet geblieben ist, wird dem nicht wunderbar erscheinen, der daran denkt, daß ein unbetontes *u* gelegentlich[6] durch

[1] *Recueil de travaux relatifs à la phil. et à l'archéologie égypt. et assyr.* XXV S. 184ff.

[2] SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I pag. 19* no. 128

[3] Eine freilich nicht sichere Erklärung der Form hat SETHE: *Verbum* I § 418 versucht

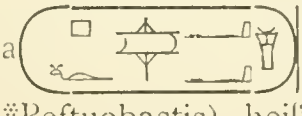
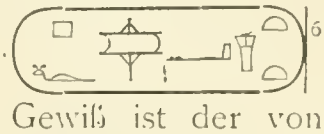
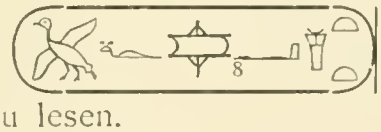
[4] Der Name ist in der Spätzeit sehr häufig. Die obige Form nach Leiden: Sarkophag M. 13

[5] Siehe W. MAX MÜLLER: *A. Z.* XXIV S. 86ff.

[6] Siehe SETHE: *Verbum* § 52 und 53

ĕ ersetzt wird. Dagegen ist die Wiedergabe des *ṯ* in *ṯ3w* (רוּחַ) durch ט sehr beachtenswert, denn sie zeigt, daß in der Perserzeit die Aspiration des *t* noch so weit vorhanden war, daß der Aramäer nicht durch ת umschrieb, welches er sonst für *t* benutzt. Die Umschrift עו entscheidet mit voller Sicherheit[1] die Lesung *ʿwj* für den Dual von „Arm", den man etwa *ʿáwe* und tonlos *ʿ* zu lesen hat. Ebenso ist zu beachten, daß hier das ʾ in dem Namen der Göttin Neit wiedergegeben ist, anders als in dem אס־נת des A. T.[2]

Diese theophore Namensbildung ist in der Spätzeit sehr verbreitet und findet sich in Verbindung mit vielen männlichen und weiblichen Götternamen. Daß *ṯ3w* „Wind" hier den „Lebensodem" *ṯ3w n ʿnḫ*[3] bezeichnet, habe ich schon in der Übersetzung angedeutet. Auch im Demotischen kann ich die Namenbildung noch in der Ptolemäerzeit[4] als nachweisen. Auch dadurch wird die Lesung *ʿ* für bestätigt[5].

Beiläufig erwähne ich, daß der aus der Pianchistele bekannte Kleinkönig von Heracleopolis magna  var.  [6] *Pf-ṯ3w-ʿw(j)-Wbst·t* (etwa *Peftuobastis) heißt. Gewiß ist der von PETRIE auf einer Goldstatuette von Heracleopolis[7] gefundene Königsname in  zu emendieren und *P3-f-ṯ3w-ʿ(wj)-Wbst·t* zu lesen.

VII. Das aramäische Transkriptionsalphabet der Perserzeit[9].

א = *i* 27 (:). 12 (:). 56 (:). 83. 88.

= Aleph prostheticum 1—3 (s. Seite 1096) fällt ab 32?

[1] Danach muß PIEHL's Lesung *P. S. B. A.* XIII p. 236 aufgegeben werden

[2] So findet sich auch griechisch Νηιθ, Νιτ neben Νεθ in Ασε(ν)νεθ

[3] *Recueil* XVI, 51, 1

[4] Pap. Erbach, Verso (*Aeg. Zeitschrift* LXII)

[5] S. *Äg. Zeitschrift* XXXVII S. 24 ff.

[6] LEPSIUS: *Denkmäler* III 284a [7] PETRIE: *Ehnasya* 1904 Tafel 1

[8] Das Segel ist irrig in zwei Hieroglyphen zerlegt worden

[9] Bei dem geringen Umfang des zur Zeit vorhandenen Materials habe ich nur da je nach Anlaut, Inlaut und Auslaut geschieden, wo sich diese Scheidung auch

ב = *b* 11. 20. 78. u. s.

= *m* 60.

ג = *g* (14).

ה als Vokalbezeichnung 24. 92. 94 (*ē*). 45 (*ō*)[1].

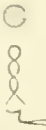
ו = *w* (Kons.) 4. 10. 23. 46. 80.

= Vokal *u* 1. 37. 32. 18 (?). 84. 94.

= Vokal *o*[2] 13 (?). 18 (?).

ח = *ḥ* 1. 29. 30.

= *ḫ* 8. 11. 86[3]. 87.

=  *ḥ* 9. 10. 42.

ט = *ḏ* (𓂧 : 𓂧) 10.

= *d* 32 ff. 6. 10. 82.

= *ṯ* 98.

י = *j* 79. 85 (?).

= betonter Vokal i im Inlaut (aus *ěj* entstanden) 86. 98.

= unbetonter Vokal i : e im Auslaut.

a) für altes *-ět* 26. 86. 92. 88. 75 a[4].

b) für altes *-ěr* 19.

c) für altes *-ěj* 9. 11. 21. 46[5].

כ = *k* 41 (?). 85.

ל = kopt. ⲗ, griech. λ 96.

מ = *m* 1. 2. 3. u. s.

נ = *n* 1. 2. u. s.

ס = *s*[6] 8. 39. 87. 91.

= *ś* 1—3. 35. 20. 48. 90. 94. 95. 75 a.

lautlich geltend macht. Die Zahlen beziehen sich auf die Bezifferung der Wörter. Bei den häufigen Gleichungen habe ich nicht alle Stellen angeführt

[1] Vgl. die Wiedergabe von *Pr-ʿ* = ⲡⲣⲣⲟ durch פרעה Φαραώ

[2] Auf Grund der griech. Transkriptionen

[3] In 8, 86 und 97 (?) entspricht diesem *ḫ* kopt. ⲍ

[4] Altes *ět* spurlos verschwunden in 84

[5] Die alte tonlose Endung *ěj* des Ägyptischen ist nicht wiedergegeben in תחות aus *Ṯḥwtj*

[6] Ich habe die beiden *s* etymologisch geschieden, was bekanntlich die Orthographie der Spätzeit nicht mehr tut

ע = ʿ 20 ff. 90.
פ = □ *p* 32. 36. 9. 21. 98 u. s.
= *f* 32. 19. 56 (?). 98.
צ = *ḏ* ϫ : ϫ 45.
ק = *g* (ϭ : ϫ) 42.
= *k* 35.
ר = *r* 10. 11. 42. 84. 94.
ש = *š* 23. 82.
? = *ṯ* 41. 46 (ϫ : ϭ).
ת = *t*.

a) ursprünglich[1] *t* (⌓) 3. 33. 48 ff. 78.
b) ursprünglich *t* 34. 75 a.
c) ursprünglich *ḏ* 57 (?). 78.
d) ursprünglich *d* 95.

[1] D. h. im „Alten Reich". In der Spätzeit (schon im N. R.) waren alle diese *t*-Laute zusammengefallen

Index.

Von

C. Bezold.

In den beiden nachfolgenden Verzeichnissen ist nach den Seiten der *Festschrift* zitiert. Das Eigennamen-Verzeichnis will die Personen-, Götter-, Engel- und Ortsbezeichnungen möglichst vollständig und einheitlich buchen. Ausgeschlossen sind die Namen moderner Autoren, desgleichen auch die der Teilnehmer an der ersten Synode zu Constantinopel, welch' letztere auf S. 466 ff. leicht zu finden sind. Konsequente Einheitlichkeit durchzuführen war bei der Mannigfaltigkeit des Stoffes ein Ding der Unmöglichkeit, ist aber wenigstens mit Bezug auf den Konsonantenbestand der Wörter angestrebt worden; geläufige biblische Namen sind vorzugsweise in LUTHER's Schreibweise wiedergegeben. Die Setzung des arabischen Artikels ist aus ökonomischen Rücksichten möglichst reduziert; *al-* im Innern von Wortgruppen blieb für die alphabetische Ordnung unberücksichtigt. — In das Verzeichnis erklärter Wörter sind aus naheliegenden Gründen auch die aramäischen Eigennamen der Perserzeit, die ägyptisches Sprachgut enthalten, herübergenommen. Modern-arabische Wörter, deren eigentümliche Lautverhältnisse in der Wiedergabe durch arabische Buchstaben nicht genügend zum Ausdruck kämen, sind in einem Anhang zu Abschnitt V nach dem deutschen Alphabet geordnet. CH. C. TORREY's Wörterliste S. 222 ff. ist im arabischen Index wiederholt; dagegen durfte für die griechischen Tiernamen in I. LÖW's Beitrag auf dessen eigene Zusammenstellung auf S. 569 f. verwiesen werden.

A. Eigennamen-Verzeichnis.

Aaron 79. 506. 596 ff. 605 ff.
Mār Abā I. 494
Mār Abā II. von Kaškar 491. 493 f.
Abān b. ʿUṯmān al-Balḫī 122
Abān al-Lāḥiqī 91. 94
Abba Arika 621. 625
Abbà Gedèm 931 f.
Abbà Gerdèm 932. 938
Abbà Keṣbetî 931. 938
Abbà Šibotà 933
ʿAbbās 26. 309 — Banū ʿA. 184. 193 ff. 803
ʿAbbās II. 1056
Abbazā I. *und* II. 949
Bēt-Abbazā 944 f.
Abbazā-Ezgī, Abbazāzgī 942. 949
ʿAbbē 948
ʿAbd (*var.* ʿUbaid) b. Ǧušam — Banū ʿA. 138
ʿAbdal-Šēk 949
ʿAbdât 98
ʿAbdalʿazīz b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir 158. 165. 169
ʿAbdalʿazīz b. Marwān 346

Abdes 873
ʿAbdjaġūṯ b. Daus 130. 138
ʿAbdallāh 484
Abdallāh abū Luʾluʾ 200. 202
ʿAbdallāh abū l-Ṣalt 72
ʿAbdallāh b. ʿAbbās *s.* Ibn ʿAbbās
ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿazīz al-Bakrī 74. 76. 129 f.
ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿuzza 145
ʿAbdallāh b. Aḥmad b. al-Ḫaššāb 212 f.
ʿAbdallāh b. Bajān al-Anbārī 28
ʿAbdallāh b. Faḥm 159
ʿAbdallāh b. Ġudʿān 73
ʿAbdallāh b. Maḫrama 18 f.
ʿAbdallāh b. Masʿūd 15
ʿAbdallāh b. Maṭar abū Raiḥāna 305
ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Abīʿ Ujaina 341
ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Busṭī 212
ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Nāġizī 92
Abdallāh b. al-Muʿtazz 168. 170
ʿAbdallāh b. Saʿīd 28
ʿAbdallāh b. Ṣāliḥ 189
ʿAbdallāh b. Ṭāhir 158. 162 ff.
ʿAbdallāh b. ʿUmar 333
ʿAbdallâh al-Keṭîrî 105
ʿAbdalmadān 87
ʿAbdalmalik 9. 13. 322. 324. 341
ʿAbdalmalik b. ʿAlī b. Nağā al-Tanūḫī al-Ḥamawī 320
ʿAbdalmalik b. Nūḥ 174
ʿAbdalmuʾmin b. al-Ḥasan 94
ʿAbdalmuṭṭalib 25. 73. 115. 306. 308 ff.
ʿAbdalqādir al-Baġdādī, *meist unter* Ḥizānat al-adab *zitiert* 48 f. 72 f. 76 ff. 88. 110. 119. 121. 125. 127. 130. 293 f. 299 f. 327. 388. 430
ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī 327
ʿAbdalraḥīm b. Aḥmad 43
ʿAbdalraḥmān b. ʿAuf 335
ʿAbdalraḥmān b. Muḥammad b. al-Aš ʿaṯ b. Qais 128
ʿAbdalraḥmān al-Ḫāriǧī 189
ʿAbdalraḥmān al-Rāhibī (?) 31
ʿAbdū 948
ʿAbdullāh 1086
Abel 878
Abessinien 13 ff. 26. 301
Abgaros 855 f.
Abīb I. 948
Abīb II. 949
ʿAbīd b. al-Abraṣ 114. 121
Abiram 604. 878
Abner 759
Abraham, Sohn Tharah's 79. 81. 87. 113. 592. 802. 888. 985. 990
Abraham, Neffe von Narses 495
Abraham, *mallefānā* 491 f. 494
Abraht 95
Abrehē, Bēt-Abrehē 942. 946. 949
Abrytus 834 f.
Absallāb 947
Absalom 879
Abū l-ʿAbbās Muḥammad b. al-Ḥasan 386
Abū l-ʿAbbās al-Saǧizī 176
Abū ʿAbdallāh al-Barīdī 193. 195 f.
Abū ʿAbdallāh b. Muqla 386
Abū ʿAbdallāh al-Fārǧābī 328
Abū ʿAbdallāh al-Ḫwārazmī, *unter* Mafātīḥ al-ʿulūm *zitiert* 1074
Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. al-ʿAbbās al-Jazīdī 385 f.
Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Jaʿqūb al-Rāzī 28
Abū ʿAbdallāh Muḥammad al-Ǧazūlī 318
Abū ʿAbdalraḥmān 166
Abū Aǧaʾ b. Kaʿb 140
Abū ʿAjjaš al-Zuraqī 316
Abū l-ʿAlāʾ 48

Abū ʿAlī b. Abū Bakr Čağānī 174
Abū ʿAlī Ismāʿīl b. al-Qāsim 215
Abū ʿAlī Muḥammad b. ʿAlī b. Muqla 194. 196
Abū l-ʿAmaiṭal 164
Abū Amāma 386
Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ 113 f. 146. 243. 245. 388
Abū ʿAmr al-Šaibānī 221
Abū l-ʿAtāhija 795
Abū ʿAuf 183
Abū b. ʿAbdalʿazīz 122
Abū l-Baidāʾ al-Rijāḥī 123
Abū Bakr b. al-Ṭajjib 28
Abū Bakr Čağānī 174
Abū Bakr Muḥammad b. al-ʿAbbās al-Ḫwarazmī 175
Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbdalmalik b. al-Sarrāğ 211
Abū Bakr Muḥammad b. Abī al-Azhar 117
Abū Bakr Muḥammad b. ʿAlī al-Muṭṭawwiʿī 24. 31
Abū Bakr Muḥammad b. al-Qāsim b. Baššār al-Anbārī, *auch unter* Kitāb al-aḍdād *zitiert* 27 f. 119. 127 f. 131
Abū Bakr Muḥammad b. Rāʾiq 193 f. 196
Abū Bakr al-ṣiddīq 25. 27 f. 32. 49. 304. 335
Abū l-Baqāʾ 426. 430 ff.
Abū l-Barakāt *s.* „Nachträge“
Abū-Bilāl 184
Abū Ḏarr 73
Abū Dāʾūd 321. 328. 332 f. 345. 431 f.
Abū Dāʾūd Muḥammad b. Aḥmad 190
Abū Duʾād al-Ijādī 129. 297. 388
Abū Ḏuʾaib al-Huḏalī 120. 391 f.
Abū l-Faḍl Aḥmad b. Abī Ṭāhir Ṭaifūr 158. 160 f. 170
Abū l-Faḍl Baihaqī 177. 181. 187
Abū l-Faḍl al-Rijāšī 111. 119. 388. 391
Abū l-Faraǧ Barhebraeus *s.* Barhebraeus
Abū l-Faraǧ b. al-Ǧauzī 320
Abū l-Faraǧ Hibatallāh b. al-ʿAssāl 283 f.
Abū l-Faraǧ Jaḥjā b. Ṣāʿid b. al-Talmīḏ 92 f.
Abū l-Faraǧ al-Iṣbahānī, *meist unter* Kitāb al-Aġānī *zitiert* 73 ff. 78. 80 f. 85. 87 f. 110 f. 117. 119 ff. 123 ff. 127 f. 132 ff. 137 ff. 147 ff. 155. 161. 168 f. 257. 259 f. 262 ff. 293 ff. 307. 338 ff. 789. 1060 ff. 1066
Abū l-Fatḥ al-Faḍl b. Ǧaʿfar b. al-Furāt 193 ff.
Abū l-Fatḥ Hibbatallāh b. al-Faḍl b. Ṣāʿid 91 f.
Abū l-Fidāʾ 197 f. 560
Abū Ǧaʿfar Aḥmad b. ʿUbaid 128. 133
Abū Ǧahl 9. 43
Abū Ġānim al-Ġanawī 111
Abū l-Ǧarrāḥ 231
Abū Ġassān 150 f.
Abū Ǧuhaima al-Ḏuhlī 245
Abū Ḥabīb 322
Abū Ḥafṣ b. Šarkab 185
Abū Ḥafṣ al-Šahrazūrī 230
Abū Ḥajja al-Numairī 59. 65
Abū Ḥaijān 110
Abū l-Haiṭam 49
Abū Ḥalīfa al-Faḍl b. Ḥubāb al-Ǧumaḥī 111. 117. 122 f.
Abū Ḥāmid 312
Abū Ḥanaš 129. 132. 135. 139 ff. 144

Abû Ḥanîfah 103. 306
Abu Ḥarb al-Muhallabī 385
Abū l-Ḥāriṯ b. Baiba 138
Abū l-Ḥasan al-Aḫfaš 38. 41. 111. 119
Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad al-Šābuštī 155 ff.
Abū l-Ḥasan al-Aš'arī 803
Abū l-Ḥasan Baihaqī 174 f.
Abū l-Ḥasan al-Haiṣam 176
Abū l-Ḥasan al-Šāḏalī 308. 329
Abū l-Ḥasan Ṯābit b. Sinān 194
Abū Ḥassān al-Zijādī 109. 111
Abū Ḥātim 111
Abū Hilāl al-ʿAskarī 305
Abū l-Ḥusain Aḥmad b. Fāris b. Zakarîjā' al-Rāzī 220. 225 ff. 568
Abū l-Ḥusain ʿAlī b. Hišām 194
Abū Jaḥjā Zakarîjā' al-Anṣārī 35 f.
Abū Jazīd al-Muḥabbal 121
Abū Isḥāq al-Ḥuṣrī, *unter* Zahr al-ādāb *zitiert* 110. 120
Abū Jūsuf al-Barīdī 196
Abū Jūsuf Jaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī 279 ff.
Abū Kuraib 2
Abū l-Laḥḥām al-Taġlibī 144
Abū l-Maḥāsin 326
Abū Maimūn al-Naṣr b. Salama al-ʿIğlī 389
Abū l-Makārim 239
Abū Manṣūr Aflaḥ b. Muḥammad 188
Abū Maʿšar 18. 27 f.
Abū l-Mawāhib al-Ḥanbalī 310
Abū Miḫğan 240
Abū Muḥajjāt b. Zuhair 152 f.
Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Barrī 39 f. 43. 49. 211 ff.
Abū l-Munḏir Hišām b. al-Kalbī 27. 110. 127 ff. 133 ff. 138. 141
Abū Mūsā al-Aš'arī 31. 117
Abū l-Naǧm 65. 388
Abū Nuwās 306. 1055. 1061. 1064 f. 1068. 1073.
Abū l-Qāsim ʿUbaidallāh b. Muḥammad al-Baġdādī 31
Abū Quḥāfa 23. 26
Abū Rabī'a 73
Abū Rā'iṭa al-Takrītī 284. 287
Abū Sabra 15. 19
Abū Sa'īd, Bibelübersetzer 767
Abū Sa'īd, Sultan 203
Abū Salama 2. 17
Abū Ṣāliḥ al-Armanī 156
Abū Ṣāliḥ al-Rāwī 37. 39
Abū l-Ṣalt b. Abī Rabī'a al-Ṯaqafī 118
Abū Sammāl 305
Abū Sufjān 7 ff. 72. 74. 300
Abū Sulmā 143
Abū l-Su'ūd 39
Abū l-Ṭajjib ʿAbdalwāḥid b. ʿAlī 111
Abū Ṭālib 25 ff.
Abū Tammām, *meist unter* Ḥamāsa *zitiert* 44. 46. 48. 76. 256. 258. 260. 262 f. 294 f. 299 ff. 339. 391. 1068
Abū ʿUbaida 109. 117. 122. 124. 232. 235
Abū ʿUbaid al-Qāsim b. Sallām 49. 109. 236
Abū Zaid 215. 236. 247. 299. 301
Abū Zaid al-Qurašī (*bezw.* Pseudo-A.), *unter* Ǧamhara *zitiert* 76 ff.
Abū Zaid al-Ṭā'ī 124
Achäer 825
Achilleus 484
ʿĀd 115. 372
Ada 629
Ādā 949
Adadnirari 1009 f.

Adakas 539 f.
Adam 318. 893 ff. 902 ff. 909
Āḏarbāigān 1031. 1036 ff.
Adasi 1013
ʿAddās al-Namarī 136
ʿAddās al-Naṣrānī 26
Addenfí 933
Addì Azazí 933
Addì Enkertí 928. 931. 934
Addì Gahad 928
Addì Keletò 928 ff. 931. 934
Addi Kuala 931
Addì Kusmò 934
Addì Tafà 930
ʿAd-Ḥadambas 947
Adḥanat 945
ʿAdī — Banū ʿA. 125
ʿAdī b. Abī al-Zaġbā 8
ʿAdī b. al-Riqāʿ al-ʿĀmilī 221
ʿAdi b. Zaid al-ʿIbādī 78. 121. 230
ʿAdī al-Taġlibī *s.* Muhalhil b. Rabīʿa
Adonis 750 ff. 998. 1000 f.
Adrăr ndérn 449. 451
ʿAd-Temārjām 957 f.
Adua 928. 938
ʿAḍudaldaula b. Bujah 432
Adulis 926
Adullam 643
Aegypten, Aegypter, ägyptisch 31. 82. 163. 316. 322. 345. 417 ff. 500. 518. 521. 561. 565. 577 f. 674 ff. 682. 685. 687 ff. 694. 696. 702 ff. 710. 712 ff. 730. 738 f. 743. 747 f. 750. 754. 866. 868. 878. 882. 963. 989 f. 992. 999. 1093 ff.
Aelian 554 ff. 562. 565 ff. 998 f. 1003
Aeneas zu Lydda 806 ff. 815
Aeschylus 764
Aesculap 729. 733. 740. 742. 744. 754. 768
Aesius 840
Afar 926
Af-Ḥarēn 953
ʿAfīf 27
Aflendā 955 f.
Afrasiab 1033
Aftāi I. 945
Aftāi II. *und* III. 947
Agade 1006
Agadir 446
Agamé 926
Agathias 1005. 1007 f. 1013.
Aggafari Gebràì 934
ʿAǧǧāǧ 62
Agrippa 828 f.
Agureré 931. 938
Ahab 723. 879
Aḥabbu b. Mālik b. ʿAdī 134
Ahas 721
Aḥfaš *s.* Abū l-Ḥasan
Ahia 706. 713
Ahimelech 711
Aḥmad b. Abī Du'ād 164
Aḥmad b. Abī Ḫālid 160 ff.
Aḥmad b. Abī Rabīʿa 175
Aḥmad b. Jaḥjā Ṯaʿlab 111. 119
Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal 303. 306. 803
Aḥmad b. Mūsā 168
Aḥmad b. Sahl al-Balḫī (*bezw.* Pseudo-B.) 71 f. 77 ff. 85. 176
Aḥmad b. Sahl al-Qā'id 174
Aḥmad b. Ṣāliḥ 189
Aḥmad b. Sulaimān 31
Aḥmad al-Keṭîrî 106
Aḥmad Nāǧī al-Ǧamālī 268
Aḥmar 236 f. 248
Aḥmaru ʿĀd 80. 83
Ahmed Kihaja 1069
Ahmed Midhat 1082
Ahmed Rasim 1081

Aḥōb 491. 493. 495
Ahriman 1054
Ahseà 928
Aḫṭal 121. 123 f. 128. 130. 132. 138. 149 ff. 299 ff. 391
Aḥwaṣ 124
Ahwāz 177
Ajà Abišà 933
Ajà Martú 932
Ajà Ṣadjenò 932
Ajà Sellase 938
Ajà Tesfáu 932
Aibak al-Ṭawīl 205
Ajjūb Nağmaldīn 201
ʿĀilāi I. 946. 949. 952 f.
ʿĀilāi II. 949. 953 f. 957
ʿAinī 44. 48. 72. 77. 79. 110. 120 f. 124 f.
Airasseʿ 949
ʿĀ'iša 323
Ait Ḫalfūn 441 ff.
Ait Umzmîzi 449 ff.
Akabia b. Mahallel 618
Akiba 621
Ākil al-Murār, Banū Ā. 129 133. 135. 141. 153
Akkele Guzai 926 ff.
Akkele Ṣiòn 928
Akki 1006
Akkolòm 933
Akràn 928
ʿAlā' b. Ğarīr al-ʿAnbarī 121
Aʿlam 58. 293 f.
Alarich 834
Āl Bin Mehènné 98
Aleppo 414. 557. 1066. 1068
Alexander der Grosse 880. 884. 887. 998. 1014. 1032
Alexander Polyhistor 980. 1005 ff.
Alexander Severus 857
Alexandrette 559
Alexandria, Alexandrien 476. 843. 849
Algaʿatā 946
Algadēnāi 948
Algerien 425 ff. 442. 742. 744
ʿAlī b. Abī Ṭālib 8. 25. 27 f. 275. 310. 317. 323. 345. 402 f. 987
ʿAlī b. Ğaʿfar b. al-Qaṭṭaʿ 212
ʿAlī b. Hišām 163 f.
ʿAlī b. al-Ḥusain 190
ʿAlī b. al-Ḥusain b. ʿAlī b. Abī Ṭālib 294
ʿAlī b. ʿĪsā b. Māhān 159
ʿAlī b. Laiṯ 179
ʿAlī b. al-Mubārak 2
ʿAlī b. Muḥammad 173. 177
ʿAlī b. Mushir 37
ʿAlī Dede 324
ʿAlī al-Ḫawwāṣṣ 313
ʿAlî al-Keṯîrî 106
Âl Keṯîr 98. 100. 105
Allgäu 419
Almadāi I. 949
Almadāi II. 949 f.
Alphasates 850
ʿAlqama 121. 256. 259. 1067
Al-Qōš 486. 492
Ālūsī 308
Ambrosius 491. 494
ʿAmdēs 949
Āmid 200 f. 207. 209
ʿĀmilī *s.* ʿAdī b. al-Riqāʿ *und* Bahā'-aldīn
Amīr I. 947
Amīr II. 952 f.
ʿĀmir — Banū ʿĀ. 118
ʿĀmir b. ʿAbdalmalik 123
ʿĀmir b. Ğušam 134. 136
ʿĀmir b. Ğuwair 293
ʿĀmir b. al-Ḥāriṯ 386
ʿĀmir b. Mālik 354

ʿĀmir b. Ṭufail 295
ʿĀmirī *s.* Muḥammad b. ʿAbdalraḥmān
ʿAmmār b. Jāsir 15 f.
ʿAmmār al-Ḥāriǧī 179 f. 182 f.
Ammianus Marcellinus 834. 840. 869
Ammon 356. 687
Ammonodotos 1098
Amol 1036 f.
Amon 578. 1098. 1104. 1109
Amonortäsis 1098
Amonorytios 1098
Amonrasonter 1102
Amoriter 889
Amos 667. 683. 689. 722. 727
Amphilochius 476
ʿAmr b. ʿAbdallāh b. ʿUṯmān 125
ʿAmr b. al-ʿĀṣ 335. 345
ʿAmr b. Dārim b. Mālik b. Ḥanẓala 134
ʿAmr b. Ǧušam 134
ʿAmr b. Ḥarmala 116
ʿAmr b. Hind 129
ʿAmr b. Ḥuǧr b. ʿAmr b. Muʿāwja 135 f.
ʿAmr b. Kulṯūm 128 f. 135. 258. 262. 388. 1065. 1073
ʿAmr b. Laiṭ 165. 167. 169. 173. 175. 177. 179. 187. 190
ʿAmr b. Milqaṭ al-Ṭāʾī 40. 44
ʿAmr b. Muʿāḍ al-Maʿmarī 120
ʿAmr b. Qamīʾa 116
ʿAmr b. Ribāba 134
ʿAmr b. Saʿīd b. Wahb al-Ṯaqafī 117
ʿAmr b. al-Šarīd 119
ʿAmr b. Tamīm 133 f. 139
ʿAmr *s. auch* Laḫḫām
Amui 1037
Amyrtäus 1098
ʿĀna 415
Anania 810. 812. 814 f. 879
Anas b. Mālik 316. 333
Anathoth 686
ʿAnazī *s.* Ḍabba
ʿAnbar b. ʿAmr b. Tamīm 115
Anbārī *s.* ʿAbdallāh *und* Abū Bakr
ʿAnbarī *s.* ʿAlāʾ b. Ǧarīr
Anchophis 1097
Anchorimphis 1097
ʿAndalōi 946. 949. 952
Andarāb, Andarāba 190
Andenkiél 928. 932. 938
Anmārī *s.* Salama
Anšar 978 f. 981
Anṣārī, *stets unter* Lisān al-ʿarab *zitiert* 40. 44. 46 ff. 68. 76. 78. 80. 83 f. 86. 88. 110. 115 f. 119 f. 123. 130. 142. 147. 212. 214. 216. 218. 305. 307. 314. 327. 337 ff. 343. 351. 353. 435 ff. 561 — *s. auch* Abū Jaḥjā
ʿAntara 57 ff. 121. 256. 259. 262. 387
Anthemusia 855
Antichrist 433
Antiochia, Antiochener 467. 560
Antiochus Epiphanes 720. 887 f.
Antiochus Epiphanes IV. von Kommagene 850
Antiochus Monachus 836
Antipas 829
Antipater 857
Antoninus Pius 832. 856
Antonius 841. 843
Antonius von Tagrit 479 ff.
Anu 962. 978 f. 981 f.
Anžžúḍ 449 ff.
Apamea 565
Aphek 985
Aphraates 83. 877
Apis 1109
Apollinaris, Apollinaristen 464. 475 ff.

Apollo 851 ff. 865 f. 869
Apollonius Mathematicus 391. 909 ff.
Apomyios 869
Appian 764
Apsu 970. 974 ff.
ʿAqīl 73
ʿAqīl-timsāḥ 1105
Aqṭāʿatain, Aqṭānatain 153
Arabī 942
ʿArabī *s.* Muḥjīaldīn
Arabischer Golf 559
Arbaces 1005
ʿArbān 204
Ardabīl 312
Arét 928
Arianer 464
Arjasp 1034
ʿArīb b. Saʿd 164. 166. 168. 193. 196
Ariobarzanes 845 f.
Aristarch 865
Aristides 556
Aristophanes 1078
Aristoteles 279 f. 283. 530. 552 ff. 557. 562 f. 565. 567
Armenia 845 f. 855
Aronnophris 1099
Arrian 764
Arsaces, Arsaciden 839 f. 844 f.
Arslān-Šāh I. 197. 207
Arslān-Šāh II. 197
Artabanus 845
Artabazes 846
Artasura 840
Artavazdes I. 845
Artavazdes II. 846
Artaxerxes 840. 858. 1093
Artemidorus 851. 853 f.
Artemis 851 f.
Arwandasp 1036 f.
Aš'ā Hamdān 117
Aʿšā 60. 63. 65. 67. 86 f. 116. 120. 147. 227. 295. 795. 1061 ff.
Aš'ab 416
Asad — Banū A. 73. 136
Āṣaf b. Baraḫjā 359
Aš'ar al-Ǧaufī 327
Asarhaddon 1013
Aš'arī *s.* Abū l-Ḥasan *und* Abū Mūsā
Aš'aṯ b. ʿAbdallāh al-Aʿmā 36
Aš'aṯ b. Qais 129. 153
Asdod 424
Aṣeguàr 933. 938
Aʾšer 457
R. Ašer 561
Asfadāi I. *und* II. 949
R. Aši 552. 555
Asia 819 f. 828
ʿĀṣim b. al-Nuʿmān 129. 139 — *s. auch* ʿUṣum
Askalon 560
ʿAskarī *s.* Abū Hilāl
Asklepiodorus 840
Asklepios 729 ff.
Aṣmaʿī, *auch unter* Aṣmaʿīјāt *zitiert* 48. 63. 109 f. 123. 138. 215. 229 ff. 235 ff. 240. 300. 327 f. 386. 388. 391
Asmāʾu 137. 141
Asmeʿē 944 f. 948
Asmodi 420
Assaorta 926
Assetàh 932. 938
Assíf ntázzult 449. 451
Assur, Assyrien, Assyrer 577. 683 ff. 721 f. 741. 752. 797. 886. 1005. 1007. 1009 ff.
Aššur-bēl-kala 1012
Aššurnaṣirabal 1012
Astarte 750
Astrābād 190
Astronoe 749 f.

A'ṣur b. Qais b. 'Ailān b. Muḍar 115
Aswad b. Ja'fur 121
'Atā 27
Athanasius 484. 491. 495
Athen, Athener 710, 840
Athenaeus 552. 554. 556 f. 559 f. 562. 564 ff. 736
'Atika 73
Atlas 451
Atō I. *und* II. 949
Atscheh 312. 355
Aṭṭar ḍi I-h-r-q 458
Aṭṭar ḍi Q-b-ḍ 456 ff. 461
Attis 750. 852
'Auf — Banū 'A. 146 ff.
'Auf b. Sa'd 116
'Aufī *s.* Muḥammad
Aufidius 875
Augustus 841 ff. 887
Auk, Auq 183
Áuluz 449. 451
Aurelian 832. 858
Aus b. Ḥağar 60 ff. 68. 73 ff. 78. 80. 87. 110. 116 f. 119. 125. 388
Aus b. Maġrā' 119. 124
'Awaḍ bâ 'Aṭwah, b. Ḥasan 98
'Awaḍ bâ 'Aṭwah, b. 'Ömer 98. 100. 104
'Awaḍ bâ 'Aṭwah, b. Sa'id 98
Awālī Fūnğāi 942
Azarjà 928. 931. 938
Azāzī 949
Azdai 543
Ázgĕruz 445
Azharī 40. 219
Azhi-Dahak 1033. 1037
Azraqī 73. 321

Baal 663 f. 666. 669 — Baal Hamman 742 — Baal-Sebub 869
Baalbek 201
Bâ 'Aṭwah 97 ff.
Babai 491. 493. 495
Babar-Archipel 419
Bābek 163 f.
Babylon, Babylonien, Babylonier 84. 86 f. 316. 322. 461. 500. 541. 557. 560. 651. 674. 676. 685. 687. 705. 710. 712. 716. 721. 727 f. 730 f. 736. 740 ff. 748. 752 ff. 768. 797. 801. 879. 881. 883 f. 886. 911 f. 959 ff. 969 ff. 983 ff. 998 ff. 1020. 1029
Bāḍām 37
Badr 7 ff. 72 f. 75. 180
Badr, Sklave 165
Badr al-Šarābī 168
Badraldīn Abū l-Faḍā'il Lu'lu' 197 ff.
Badrī 205 f.
Bafādīb 953
Baġawī 73
Baġdād 157. 160. 163 ff. 172. 180 f. 186 f. 190. 193. 196. 198. 399 ff.
Baġdādī *s.* 'Abdalqādir, Abū l-Qāsim, Ḫaṭīb *und* Ibn Abī Ja'qūb
Bahā'aldīn 'Āmilī 307. 314 ff. 319
Bahā'ī *s.* Faiḍallāh
Bahāimānōt I. *und* II. 949
Baḥja b. Ašer 610
Bāhila 115
Baḥīrā 76
Bahrā' — Banū B. 115
Baḥrain 75
Bahtité Debrú 928
Bajad 949
Baiba b. Qurṭ 138
Baibars 198. 207. 1056
Baiḍāwī 35 f. 39. 46. 80. 182 f. 315. 328. 347. 795
Baihaqī *s.* Abūl-Faḍl, Abū l-Ḥasan *und* Ibrāhīm b. Muḥammad
Bailār 95

Bāirāi I. *und* II. 948
Bāirāi III. 949
Baʿīṯ — Banū B. 300
Bakakjā 957
Bakīt I. *und* II. 948
Bakr b. Wāʾil 133 f. 136 f. 139. 141. 145. 149 ff. 153 — Banū B. 123. 129. 153. 294
Bakr b. Hāriǧa 1060
Bakrī *s.* ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿazīz *und* Mufaḍḍal
Baktrien, Baktrer 840. 1031 ff.
Balāḍorī 73. 342. 349. 437. 795
Balawī 24. 73 f. 76. 87 f.
Bal-Fâs 98
Balḫ 185. 187 f. 190. 1031. 1034 f.
Balḫī *s.* Abān b. ʿUṯmān *und* Aḥmad b. Sahl
Bālwāi 950
Bâ Mèsdûs 103 f.
Bāmijān 187 f.
Bamm 186
Barā' b. Mālik 304 f.
Baradān 167
Bar Ali 338. 551 ff. 556 f. 559 f. 563. 565. 567. 767
Barʾān 457
Bar Bahlul 338. 551 ff. 557. 567. 574. 576 ff. 765. 767
Barḥadbešabbā 491. 495
Barhebraeus, *auch unter* Menārat qudšē *zitiert* 74. 197 f. 479. 550. 554. 556 ff. 563. 565 ff.
Baria 939
Bariàu 928
Barīdī *s.* Abū ʿAbdallāh *und* Abū Jūsuf
Bāriq 150
Bar Īšai 894
Barkiel 543
Barnabas 812. 815
Barpanther 871
Baršabtā 477
Bar Serošwai 765. 767
Barzūjah 94
Basan 684
Basbas 8
Baṣra 31. 117. 130. 134. 177. 195
Baššār b. Burd 123
Bast *s.* Bust
Baštar (?) 183
Bastwar 1035
Basūs 129. 150. 300
Bataks 677
Bato 849
Beʾemnat I. 947
Beʾemnat II. 948
Beʾemnat III. 949
Beğa 926
Behišt 1065
Beirut 563
Bekrī Mustafa 1067
Bēl 731. 971 ff. 983. 985 ff. 991. 998 ff.
Bēl-banī 1013
Belēnāi 951
Belephantes 1005
Belesa 925 ff.
Belesys 1005
Beletaras 1004 ff.
Bēlēṭir 1005 ff. 1011 ff.
Beleus 1005
Beliochus 1007
Bēlit 986
Belitanas 998 ff.
Ben-Hadad 879. 985
Benjamin 484
Ben Sira 583 ff. 609 ff. 800
Berbern 275 f. 417 f. 426. 432. 439 ff. 445 ff.
Bereḥtī 943 f.
Berkittò 931. 938

Beroea 834
Berosus 980. 986. 1006
Berytos 745. 749 ff.
Bes 1108
Bēt-ʿEwīrē 487
Bethel 683. 738
Bēt-Rabban 491 f.
Bewarasp 1037
Bhir 544
Bihàt 928. 931. 938
Biheron 544
Bīḥōn 414
Bilāl b. Abī Burda 117
Bileam 725
Bilwò 932
Bingerbrück 873 f.
Bion 1005 ff. 1013
Bišr 36
Bol 731
Borsippa 1009
Bost *s.* Bust
Brasilien 419
Brittaner 859
Buda (Ofen) 204
Budail 10
Buḫārā 184
Buḫārī 17. 216 f. 256 f. 259 f. 263. 317. 324 f. 331. 333. 335. 355. 431 f. 436. 789. 793
Būlā I. 949. 953
Būlā II. 949
Bur 926
Burd 125
Burğumī *s.* Ḍābiʾ
Buri 939
Būšanğ 158 — *s. auch* Pūšang
Buṣrā 29
Bust 177 ff. 184. 187 ff. 1035
Busṭī *s.* ʿAbdallāh b. Muḥammad
Buto 748
Byblos 750 f.
Čaanadúg 933
Čadāq 947
Cäsar 466. 819. 826 f.
Cäsarea 808. 810. 814
Čağānī *s.* Abū ʿAlī *und* Abū Bakr
Čağānijān 174
Cain 878. 893. 904 f. 909
Callinicus 850
Caracalla 744. 850. 856
Carthago 322. 742. 750. 753. 755. 861 f.
Carus 858
Carvoran 861. 863
Cassius Dio 842 f. 845. 856
Cedrenus 909 ff.
Čefâ 930
Celebes 355
Ceres 862
Čeròm 932. 938
Chaldäer 685. 797 f. 1014
Chemmis 1101
Chinesen 311. 911
Chios 577
Chittagong 419
Chnum 1099. 1103. 1109
Chons 730. 1100. 1109
Christen 43. 86 f. 219 f. 270 f. 279 ff. 287. 312 f. 321. 347. 351. 379. 400 f. 455. 800 ff. 831 ff. 878
Christus 881 f. 885. 890 f. 908
Chryses 865. 868 f.
Cicero 765. 822 f. 826
Claudius 848
Čōmarāt 944 f. 946. 948
Constantin 833 f.
Constantine 427 ff. 433 ff.
Constantinopel 44 ff. 1058. 1067
Constantius 833
Cordova 215
Cornelius 806 ff. 811. 815
Cossura 740

Crassus 841
Curaḥ-kan 1034
Cypern 500. 502. 812
Cyrillus von Alexandrien 871
Cyrus 687. 689 f. 985. 1001. 1006

Daarò Nalai 934
Ḍabba b. Miḥṣan al-ʿAnazī 26. 28. 31
Ḍabbī s. Mufaḍḍal
Ḍābiʾ al-Burǧumī 63. 66
Dadīšōʿ 496
Ḏafirān 8 ff.
Dagon 424
Ḏahabī 267. 276. 328
Daḥtanūš bint Ḥāǧib 235
Dair al-ʿAḏārā 157
Dairā deMār Gabriel weMār Abrāhām 488
Dair Banū Aḥī Aḥmīm 156
Dair al-Ǧamāǧim 128
Dair Hind 129
Dair al-Ḥuwāt 156
Dair Mar Juḥannā 156
Dama 610
Damanhūrī 426
Damascius 729 f. 749 ff. 754. 978. 980
Damaskus 74. 210. 309. 337. 343. 345. 414. 521. 533. 1069. 1072
Damiette 420
Damīrī 73 f. 76 f. 80 f. 83. 107. 431. 565
Dāmōtāi 942 f. 950
Dan 706. 709. 716
Daniel, Prophet 879 ff. 883 ff. 887 f. 891. 985
Daniel bar Ṭūbānītā 491. 493. 495
Daqīqī 1040
Dārā 204
Dardistān 419
Dārim b. Mālik b. Ḥanẓala 134. 148 — Banū D. 133. 145 f.
Darius 880. 883 f. 887. 998. 1003. 1011. 1093
Darmūš 949
Darsaleḥ 949
Dasellāsē 947
Dasīt I. 946 f.
Dasīt II. 947
Dathan 604. 878
Dāʾūd b. ʿAbbās 188. 190
Dāʾūd Sijāh 159
Daus 138. 150
David 79. 83. 359 ff. 643. 681. 705. 710 f. 713. 716. 719. 878 f. 881. 887. 891. 920. 987 f. 990 ff.
Dāwar 188
Dbaq, Ṭbaq 543
Deblōi 947
Debora 620. 660. 727
Decidius Saxa 841
Decius 831 ff.
Deddeq Gabra Mārjām 914
Deggién 926. 929
Degguzai 938
Dekki Admokòm 926
Dekki Aghné 926
Dekki Asellafí 933
Dekki Dighnà 928
Dekki Gebrí 926. 939
Dekki Guzai, Dekkuzai 928 f. 938
Delier 827
Delphi 712
Déměnät 449. 451
Demetrios 825 f.
Demosthenes 485
Deoros 484
Dēr 748
Deriččèn 931. 938
Derketados 1005
Deuterojesaia 686 f. 689 ff.

Dexippus 834
Di'bil 109 f.
Ḍi'bil 116
Dido 862
Dijārbekrī 332 ff. 345. 348. 987
Dīk al-Ǧinn 387
Dildār ʿAlī 317
Dimišqī 307 f.
Ḍin 315
Dīnārzāde 358 ff.
Dīnawar 163
Dīnawarī 336
Diocletian 831. 833. 858
Diodor, Historiker 825. 1005. 1007 f.
Diodor von Tarsus 476. 489 491. 493
Diogenes 1067
Dionysius Exignus 467
Dionysius von Tellmaḥrē 479
Dionysus 863
Dioscoras 857
Dioscorides 564 ff. 568
Dioscuren 840
Ḍi Raidān 457
Dirham b. al-Ḥasan (*lies:* al-Ḥusain) 181
Dirham b. Naṣr (*bezw.* al-Naḍr) 178 ff. 185
Doeg 711
Dolichenus 733
Donatianus 861
Dorotheus 560
Drâ 449. 451
Ḍū l-Aʿwād 339
Ḍū l-Maǧāz 129
Ḍū Qār 127
Ḍū l-Rumma 125. 239. 387. 390
Ḍū l-Sunaina 139
Dūbān 361 ff. 367 ff.
Ḍubjānī *s.* Nābiġa
Ḍuhl b. Šaibān 143
Ḍuhlī *s.* Abū Ǧuhaima
Dukain 389
Duraid b. al-Ṣimma 119. 300
Dūšarā 863
Duwaid b. Zaid b. Nahd 115

Ea 959 f. 962 f. 970. 972 ff. 985
Ebal 991. 993. 995
ʿEbedjesus 494 ff.
Ebjathar 706. 711. 713
Edda 926
Eden 906
Edom 687
Edrīs I. 947. 949
Edrīs II. *und* III. 948
Edrīsī 556
Ēfrēm 949
Eggelà Hamés 928
Eggelà Haṣín 926. 928 f.
Ehfesí 938
Ejjūb Abēla 312
Ekbatana 419
Ekked I. 947
Ekked II. 948
Elagabal 745
Eleazar 888
Elephantine 1095. 1099. 1109
Eli 684
Elia, Prophet 490. 506. 722. 724. 879
Elia bar Hōmō 486
Elia von Marw 491. 495
Elia von Nisibis 550 f.
Elias Levita 512
Elis 825
Elisa 724 f. 727. 985
Ēlōs 949
Elpap 486
Elymas 812. 814
ʿEmar 947
Emesa 322

Emīn 159
Endà Akkolòm 938
Endà Jaqòb 930. 938
Endà Meriččà 933
Engana 926
Engedi 643
En-lil 971 f. 974
Enoš 539
Ephraim 666. 985. 989. 992. 996
Mār Ephrem 491 ff.
Epidaurus 741. 746 f.
Epiphanes, Sohn Antiochus' IV. von Kommagene 850
Epiphanius, Kirchenvater 871
Epiphanius Monachus 871
ʿEqbā-Mīkāʾēl, ʿEqbāmkēl I. 945 ff. 950
ʿEqbāmkēl II. *und* III. 948
ʿEqbāzgī 942
ʿEqbēs, Sohn des ʿĀilāi 952 f.
ʿEqbēs wad Belēs 949
Erech 981
Eridu 964. 972 f. 975 ff.
Erōtā 941 f.
Esau 878. 883 ff. 887. 890 f.
Esbendetis 1096
Ešḥaq I. 947
Ešḥaq II. *und* III. 948
Ešḥaqan, Bēt-E. 942. 946
Esminis 1096. 1099
Esmun 729 ff.
Espmetis 1112
Esra 798
Esthen 419
Etana 1000 ff. 1012. 1014
ʿEtēl I. *und* II. 949
Euaratos *usw.* 829
Eucharius 466
Euphrat 210. 415. 557 f. 696. 841. 959. 962
Eupolemos 823 f.
Euripides 764
Eusebius 832. 980. 1007 f.
Euteknos 764
Eutropius 832. 834
Eva 906 f. 909
Ezāz I. 947
Ezāz II. 953 f.

Fadaukas 138. 150
Faḍl, Wezīr 159
Faḍl ʿamm Muḥammad b. al-ʿAbbās 385
Faḍl b. Ṣāliḥ 189
Faḫr al-Rāzī 37
Faḫrī 193 ff.
Faiḍallāh Bahāʾī 91
Fajjūm 424
Farah 186
Farazdaq 116. 121 ff. 128. 132 ff. 137 f. 294. 296. 299. 342 f. 348. 388
Fāriʿa 73
Fārjābī *s.* Abū ʿAbdallāh
Farrāʾ 40. 235. 787
Fašanī 327
Fāsīl 946
Fāṭima 153
Fatimiden 342
Fekāk I. *und* II. 947
Fekāk III. 949
Fessajé 933
Fez 312
Finnen 419
Firdausī, *auch unter* Šāhnāhme *zitiert* 1032. 1034. 1039 ff. 1067. 1073
Fīrūzābādī, *auch unter* Qāmūs *zitiert* 416. 789
Flavianus 476
Franzosen 419
Frasiak 1032
Frazdan 1035

Fredun 1032
Frigia 869
Fūrāqē 955
Furāt b. al-Sā'ib 31
Fusṭāṭ 335
Futajja -- Banū F. 142

Gabai-Ṣa'adā 947
Gabāš 948
Gaber Rabbī 947
Gabjén 933. 938
Gabīl 949
Ǧābir 116
Ǧābir b. 'Abdallāh 2. 333 f.
Ǧābir b. Ḥunajj al-Taġlibī 62. 66. 69. 132. 144
Ǧābir b. Samura 321 f.
Gabràl wod Bilwò 928
Gabré Gidé 928
Gabremkēl 948
Gabrēs I. 947
Gabrēs II. 947. 949
Gabrēs III. 949
Gabriel, Erzengel 2. 43. 318. 541 ff.
Gabriel von Qaṭar 491. 493. 495
Gabrú Abbà Dibò 933. 938
Gabrū-Gabanā 952
Ǧa'dī *s.* Nābiġa
Ǧadīla — Banū Ǧ. 297
Ǧaḏīma al-Abraš 115
Ǧadwal b. Nahšal 146
Ǧa'far 15 f. 18
Ǧa'far al-Keṭîrî 106
Ǧahād 949
Ǧāḥiẓ, *auch unter* Kitāb al-bajān *zitiert* 59. 64 ff. 68. 72 f. 77. 79 ff. 83. 86. 110. 120. 305. 314. 321. 337.
Ǧaḥẓa 168
Ġailān 75
Ǧaišān 47
Gajus, Enkel des Augustus 841. 846
Gajus, Vater des Fannius 818. 820
Gajus Fannius (*mehrfach*) 818 ff. 823
Galab 944 f. 951. 953
Galāidōs 949
Galen 554. 566. 767
Galerius 833
Ġalfā' 133. 137. 142
Ġālib b. Ḥanẓala 145
Ġālib Billāh b. al-Aḥmar 324
Ġâlib èl-Ge'êṭî 101
Ġâlib al-Keṭîrî 105
Ǧalūdī, Ǧulūdī *s.* 'Īsā
Ǧamālī *s.* Aḥmad
R. Gamaliel 611
Ǧamīl b. Ma'mar 124
Ǧamīl, Sohn des Māirāi 949
Gamistà 933. 938
Ganād 949
Ġanawī *s.* Abū Ġānim, Ka'b b. Sa'd *und* Sahm
Ǧandal b. Nahšal 146
Gandar 948
Ġanǧara 185
Ġanī 115
Gara-Mārjām I., II. *und* III. 948
Gar'antāit 942 f.
Gardīz 188
Gardīzī 173 ff. 187 ff.
Garenkiél (Hagòs) 928. 931. 938
Gargīs 949
Ǧarīr b. 'Aṭīja 121 ff. 128. 132 ff. 387. 391
Ǧarīr b. Ḥarqā' al-'Iǧlī 150 f.
Gaṣ-Gamrōt 954. 957
Ġassān — Banū Ġ. 295
Gaṭan 98. 101
Ǧauharī, *auch unter* Ṣaḥāḥ *zitiert* 39 f. 48. 148. 212. 215. 217. 220. 353. 787. 789
Ǧawālīqī 79. 214. 217

Ġāweġ 947
Ġawi 932
Gaza, Gazzat 457. 518. 521
Ġazālī, *auch unter* Iḥjā *zitiert* 24. 42. 311. 332. 337. 426. 430
Ġazan 1059
Ġazna, Ġaznīn 187 f.
Ġazūlī *s.* Abū ʿAbdallāh
Geb 1108
Ġebel Nefūsa 440. 442
Gebra Meraít 933. 938
Ġebūl I. *und* II. 948
Geʿdād 949
Gedār 948
Geʿèṭī 97 f. 101 f. 105
Ġēl 101
Gembā-Salabā 947
Ġemšēd 1069
Georgius Kamsedinojo 579
Mār Georgius von Bēt-ʿEwīrē 487
Gerāt 953
Ġerba 440
Germanen 349. 424 859
Germanus 766
Géryville 428
Geta 744
Gezer 745
Gibea 985. 994 f.
Ġihān *s.* Ḥibhān
Gilài 928
al-Ġilānī *s.* ʿAbdalqādir
Gilead 577. 879. 985 ff. 991
Gilgamiš 983 ff. 1000. 1003
Ġīrān (*mit ī*) al-ʿAud 388
Girgeh 319
Godefà 928. 931. 938
Godo Felassi 933. 938
Gog 688. 692
Goliath 709. 878
Gomorra 647. 878. 889
Gorak 1036
Golò Mokadà 926
Gošú Gara Amlàk 928
Gotarzes 850
Gothen 834
Gratian 475 f. 834
Gregor von Nazianz 464. 479
Gregorius, *mallefānā* 491. 494
Griechenland, Griechen 526. 528. 659 f. 804. 880. 883 f. 885. 887 — *s. auch* Jūnān
Gubsa 932. 938
Gubsa Gara Amlàk 928
Ğūdī 80. 82
Gueʿeš 938
Guelò 930
Ğuġlān (Ğuʿlān?) 186
Gūgūi 947
Ğuḥfa 9
Guhram 1034
Ğumaḥī *s.* Abū Ḥalīfa *und* Muḥammad b. Sallām
Gundet 928. 933. 938
Gura 938
Ġuraf 106
Guraḫšan (?) 1036
Ğurhum 113
Ğušam b. Bakr b. Ḥubaib, Banū Ğ. 134 f. 140. 152
Ğuwain 183
Guzai 938
Ğūzğānī 175 ff. 181. 185. 187 ff.
Gythium 749

Ḥabāb 947. 953
Ḥabīb (b. Buʿağğ) b. ʿUtba b. Saʿd 139
Ḥābis 130
Habte Gergís 932. 938
Ḥābūr 204
Ḥaḍāmi 115 f.
Hadda 9

Hadegtí 928
Hadendoa 941
Hadgú 931. 938
Hadidà 927. 932. 938
Ḥadīğa 2 ff. 25. 27. 29
Ḥaḍramaut 97 ff. 130. 153. 297
Hadrian 844. 850. 854
Ḥafāğī *s.* Šihāb
Ḥafarōm I. 942 ff. 948
Ḥafarōm II. *und* III. 947
Ḥāfiẓ 1055 ff.
Ḥağğāğ 43. 76
Ḥāğğī Ḫalīfa 91. 128. 212 f. 226. 267 ff.
Ḥāğib 118
Ḥâḥa 446. 451
Ḥai Gaon 765 f.
Haigat 941 f. 944 f. 950 f. 953 f.
Ḥajjān — Banū Ḥ. 179
Hailār 95
Ḥāilēs I. *und* II. 949
Hailú 932. 938
Hailú wod Amennài 929
Ḥaimkēl 948
Ḥākim 1056
Ḥalabī 22. 73 f. 87
Ḥalaf al-Aḥmar 111. 123
Ḥalibō 956
Ḫālid b. Sadūs 297
Halid Zia 1081
Ḫalīl b. Hišām, *bezw.* Ḫalīl b. Hāšim 160
Ḥallāğ 173
R. Ḥāma b. Ḥanīna 310
Hamağāi 947
Haman 879
Hamasén 926. 928. 939
Ḥamawī *s.* ʿAbdalmalik *und* Taqī-aldīn
Ḥamdallāh Mustaufī 198
Ḥamdallāh Qazwīnī 186
Ḥammād al-Rāwija 117
Hammām b. Ġālib 137
Ḥammurabi 400 f. 971 f. 1000. 1006
Ḥamrā(?) 163
Ḥamza b. ʿAbdalmuṭṭalib 16. 25
Ḥamza Iṣfahānī 178. 180. 185
Ḥanāğira 67
Ḥanbalī *s.* Abū l-Mawāhib
Hāniʾ b. ʿUrwa 298
Hannibal 861. 863
Ḥansā 73 f.
Ḥanẓala — Banū Ḥ. 134 f. 139. 145 ff.
Ḥanẓala b. Mālik 133. 136
Haranrewā 941
Harawī *s.* Muḥammad b. Aḥmad
Ḥarb — Banū Ḥ. 391
Ḥarb b. Misʿar 387
Ḥarb b. Umajja 74
Harchebis, Harchibis 1101
Ḥarīrī, *auch unter* Durra *zitiert* 43. 50. 212 ff. 218 ff. 345. 428. 435. 787. 789.
Ḥāriṯ — Banū al-Ḥ. 130
Ḥāriṯ b. ʿAmr b. Ḥuğr Ākil al-Murār 125. 129. 133. 136 f. 141
Ḥāriṯ b. Ğušam 134
Ḥāriṯ b. al-Ḥilliza 116. 136 f. 241. 259. 295
Ḥāriṯ b. Muʿāwia — Banū Ḥ. 153
Ḥāriṯ b. Ẓālim 293. 298
Ḥāriṯa b. ʿAmr b. Abī Rabīʿa 134. 136
Harpchimis 1103
Harran 963
Ḥarrānī *s.* Muḥammad b. Sallām
Ḥaršōi 947
Hartbos 1101
Hārūn al-Rašīd 196. 284
Haryotes 1100
Ḥašāʾišī *s.* Muḥammad b. ʿUṯmān

Ḥaśalā I. *und* II. 949
Ḥaśalā III. 952f.
Ḥasamā 953f.
Ḥasan bà ʿAṭwah 98
Ḥasan b. ʿAbsūn 205
Ḥasan b. ʿAlī 336
Ḥasan b. Dirham 181
Ḥašbān — Banū Ḥ. 142
Hāšim — Banū H. 15. 18. 22
Hāšim b. ʿAbdmanāf 115
Ḥassān b. Ṯābit 74. 76. 78. 125. 296. 299ff.
Hathor 1108
Ḥāṭib b. ʿAmr 15. 19
Ḥaṭīb al-Baġdādī 432
Ḥaṭīb al-Širbīnī 38. 52.
Ḥātim al-Ṭā'ī 159. 257. 265. 296. 1073
Hauḍa 297
Ḥaulān 456
Ḥawačī 942
Ḥawān-rāh 205
Ḥáž ʿAbdúlla 448
Ḥāzin 38
Ḥazō, Ḥazōtāi 941
Hebsellāsē I. 946f.
Hebsellāsē II. 947
Hebsellāsē III. 948
Hebsellāsē IV. *und* V. 949
Hebtan I. 949
Hebtan II. 949f.
Hebtēs I. 948
Hebtēs II. 949
Hebtēs III. 953
Hebt-Gargīs 948
Hedād I. *und* II. 947
Hegesippus 871
Hejābū 947
Helianax 840
Hellanikos 1008
Ḥemad I., II. *und* III. 949
Ḥenānā 491. 495
Ḥenanīšōʿ 491. 494
Ḥênin 98. 104
Ḥenīt I. 946f.
Ḥenīt II. 947
Henoch 592
Ḥenōšem 948
Heracleopolis magna 1113
Herakles 751f.
Herāt 158. 183. 185ff. 189f.
Herennius Etruscus 835
Herodes 814f. 828f.
Herodot 866. 868f. 911. 962. 998ff. 1008f. 1011
Herondas 741
Ḥešāl 949
Hesekiel 85. 686ff. 798. 881. 889
Ḥesên 101
Hesiod 1077
Hesychius, Lexikograph 564. 764
Hesychius Presbyter 763
Ḥibhān(?) al-Šīʿī 159
Hibil 539f. 544
Ḥidāš b. Zuhair 116. 121
Hieronymus 763. 768f. 1007
Ḥiǧāz 29. 86. 146
Ḥijār 129
Hilâl — Benî H. 105. 440
Hilāl b. ʿIlāqa al-Šaibānī 150
Hillel 621
Hilmand 183
Ḥimjar 113. 115
Ḥimjarī b. Rijāḥ b. Jarbūʿ 147
Hind 129. 133. 149
Hindus 573
Ḥinw 150
Ḥionier 1034
Ḥirā' 2. 4. 316
Ḥīra 129. 296. 494. 1060f.
Hiram 752. 881ff.

Ḥirāš b. Ismāʿīl 128. 131. 133 f. 137. 142. 146
Hišām b. ʿAmr al-Taġlibī 138
Hiskia 737 ff. 879. 881
Ḥiṣn — Banū al-Ḥ. 143
Hīt 415
Homer 550. 559. 865 ff. 1077
Hōmō 486
Ḥōnī 308
Horaz 859
Horus 750. 1099 ff. 1109. 1111
Hosea 667. 716. 722. 734. 752
Hostilianus 835
Hrant 1036
Ḥubaib — Banū Ḥ. 152
Huḏail 73 — Banū H. 120
Huḏalī *s.* Abū Ḏu'aib *und* Ibn Riʿ
Hüsēn Rahmi 1081 ff.
Ḥufāf 119
Ḥuǧastānī 169
Ḥuǧr Abū Imruʾ l-Qais 140 f.
Ḥuǧr b. ʿAmr b. Muʿāwija 135 f.
Ḥuǧr b. al-Ḥāriṯ 137
Ḥujaij 46
Hūlāgū 198 f.
Ḥumaid b. Ṯaur 48. 50. 124
Ḥunain b. Isḥāq 283 ff. 554. 559. 564 ff.
Hunnen 573
Ḥurāsān 158 ff. 173 f. 178. 181. 184 f. 190. 1032. 1035. 1043
Ḥusain 298
Ḥusain Abū Ṭāhir 158 ff.
Ḥusain b. ʿAlī b. Ṭāhir 158
Ḥuṣain b. al-Ḥumām al-Murrī 121. 387
Ḥusain b. Ṭāhir 158. 169. 189
Ḥusain al-Rāwī 43
Ḥuṣrī *s.* Abū Iṣḥāq
Ḥuṭaiʾa 73. 116 f. 236. 258. 260. 299 f.
Ḥuwailid 25. 29
Ḥuzaima b. Ḥakīm al-Sulamā 24. 27 ff.
Ḥuzistān 191. 195
Ḫwārazmī *s.* Abū ʿAbdallāh *und* Abū Bakr
Hygieia 740. 745
Hygin 911
Hyspasinos 840

Jacob, Sohn Isaak's 315. 355. 594. 596. 603. 878. 888. 890. 985 ff. 992 f.
Jacob, Vater von Joseph von Nazareth 871
Jacob von Edessa 493 550. 552 f. 555. 558 ff. 565 f. 571 ff.
Jacob von Nisibis 877 f.
Jacob von Serug 963
Jacobus Ḥazzajā 492 f.
Jacobus major 812
Jâfiʿ 98. 100. 102
Jāfiʿī 310
Jagīn I. *und* II. 947
Jagīn III. 948
Jagīn IV. 949
Iaḫḍub 457
Jaḥjā b. Abī Ḥafṣa 341
Jaḥjā b. Abī Kaṯīr 2
Jaḥjā b. ʿAdī 279. 281
Jaḥjā b. Akṯam 163
Jaḥjā b. Ǧaʿfar 31
Jaḥjā b. al-Ḥasan 199. 202. 206. 208
Jaḥjā b. Saʿd al-Qaṭṭān 117
Jairi Tochter 807
Jamāma 130 f. 134. 145. 296
Jaman 74. 87. 130
Jamanī *s.* Ṣanʿān
Jamnia 801
Japhet 883

Jaqôb 933
Jaʿqūb b. al-Laiṯ 158. 164 f. 171 ff.
Jaʿqūbī. *auch unter* Ibn Wāḍiḥ *zitiert* 17 f. 157 f. 160. 162 ff. 166 f. 172 f. 184 ff. 335 f. 339. 344 f. 350
Jāqūt 44. 48. 77 f. 83. 93. 127. 129 f. 153. 156. 158. 163 f. 183. 190. 212. 275 f. 296. 308. 315 f. 334. 556. 563. 1034 ff. 1038
Jarbūʿ, Banū J. 148. 294
Jarfā. Jarfā'u 731
Jāsir 163
Jaškurī *s.* ʿUbaida
Jason 823
Jaṯil 457
Java 98
Jaxartes 1033
Jazīd b. Muʿāwija 338. 391
Jazīd b. Zijād 20
Jazīd al-Rāwī 36
Jazīdī *s.* Abū ʿAbdallāh
ʿIbādī *s.* ʿAdī
Ibn ʿAbbās 20. 28. 37. 39. 43. 81. 120. 216. 333
Ibn ʿAbdalaʿlā 36
Ibn ʿAbdirabbihi, *auch unter* ʿIqd *zitiert* 110. 127. 328. 432. 435
Ibn Abī al-Azhar *s.* Ibn al-Azhar
Ibn Abī Jaʿqūb al-Nadīm al-Baġdādī, *unter* Fihrist *zitiert* 109. 111. 173. 187. 388
Ibn Abī Qain (?) 166
Ibn Abī Qais 392
Ibn Abī Uṣaibiʿa 93. 283 f.
Ibn Aḥmar 234. 236. 240. 246
Ibn al-Aʿrābī 60. 228. 239. 242. 353
Ibn al-ʿAssāl, ṣāḥib al-Sullam 913. 923 — *s. auch* Abū l-Faraġ
Ibn al-Aṯīr 11. 16. 20. 30. 41. 49. 87. 93. 123. 127 f. 132. 166 f. 173 ff. 178 f. 181. 184 f. 187 ff. 193. 195 ff. 205. 432
Ibn ʿAuf 114
Ibn al-Azhar *bezw.* Ibn Abī al-Azhar 173. 177 f. 181. 184 ff. 189
Ibn Baiṭār 554. 558. 564. 567
Ibn Balaam 529
Ibn Balʿam 185. 189
Ibn Barrī *s.* Abū Muḥammad
Ibn Bassām 173. 177
Ibn Baṭūṭa 203
Ibn Bībī 198
Ibn Dānījāl 1069
Ibn al-Duġunna 26
Ibn Duqmāq 322 f.
Ibn Duraid 73. 214. 217. 222. 226. 297. 431
Ibn Esra 564
Ibn Ǧaddān (?) 164
Ibn Ǧajjat 765
Ibn Ǧinnī 72. 78. 215
Ibn Ǧudʿān 87
Ibn Ǧuraiǧ 27 f. 43
Ibn al-Habbārijja 91. 94 f.
Ibn Ḥabīb *s.* Jūnus *und* Muḥammad
Ibn Ḥaǧala 327
Ibn al-Ḥāǧǧ 331. 337 f. 343. 345
Ibn al-Ḥajjān 267. 271
Ibn Haiṣam 176
Ibn Ḥaldūn 158. 165. 197 f. 268. 338
Ibn Ḥallikān 91. 128. 158. 162 ff. 166. 168 f. 172 ff. 177 f. 180 f. 184. 189 f. 193 f. 197 f. 211. 213 f. 267
Ibn Hānī 1066
Ibn Harma 388
Ibn al-Ḥaṭīb 267. 271
Ibn Ḥauqal 275

Ibn Ḥazm 267 ff.
Ibn Hišām 7. 10. 15 ff. 19 f. 23. 26. 73 f. 77 ff. 83. 88. 250. 256 f. 260 ff. 294 ff. 299. 301. 304. 335. 344. 350. 787. 789. 796. 987
Ibn Humaid 20
Ibn Ḫūrdādbeh 188. 1038
Ibn Jaʿīš 46
Ibn Isḥāq 2. 7. 10 f. 15 ff. 25 f. 73. 79. 335
Ibn Kaṯīr 72. 74 ff. 80. 86 f.
Ibn Māğa 317. 333
Ibn Maijāda 124. 232
Ibn Mufarriğ 125
Ibn Muḥriz 118
Ibn al-Mulaqqin 211
Ibn al-Muqaffaʿ 92. 94.
Ibn Muqbil 230. 240
Ibn al-Muʿtazz 110
Ibn Qais al-Ruqaijāt 124
Ibn Qaṭṭāf (?, *var.* Qiṭān?) al-Šaibānī 152
Ibn al-Qifṭī 194
Ibn Qutaiba 48. 76. 78. 80. 82 ff. 109 ff. 115. 121. 123 ff. 180. 306. 321. 341. 388. 390. 433
Ibn Raǧab 320
Ibn Raqīq 81
Ibn Rašīq 68. 110. 112. 116 f. 119 ff. 123 f.
Ibn Ribʿ al-Huḏalī 388
Ibn Rusta 176. 183
Ibn Saʿd 8. 14. 16 ff. 37. 109. 261. 296. 344
Ibn Šaddād 198
Ibn al-Šagarī 48
Ibn Saʿīd, Geograph 210
Ibn Saʿīd al-Maġribī 75
Ibn Sajjid al-nās 16
Ibn al-Sarīj 163
Ibn Serapion 567
Ibn Sīda 40
Ibn al-Sikkīt 47 f. 61. 229. 246. 296
Ibn Sīnā 766
Ibn Sīrīn 114
Ibn Taġrībirdī (Taġrībardī) 195 f. 331. 335. 345 f. 348
Ibn Ṭaur 36
Ibn al-Tīn al-Raqqī 316
Ibn ʿUmar *s.* ʿAbdallāh
Ibn Wāḍiḥ *s.* Jaʿqūbī
Ibn Wahb 37
Ibn Wāṣil 198
Ibn Zaid 37
Ibrāhīm, fatimidischer Großer 342
Ibrāhīm b. al-ʿAbbās 162
Ibrāhīm b. Muḥammad al-Baihaqī 175. 328. 1073
Ibrāhīm b. Ḥusain 180 f.
Ibrāhīm b. Šarkab 185
Ida 869
Idáugumåḍ 449 ff.
Idaugunädíf 449. 451
Idautännän 449. 451
Idauzínzim 449. 451
Idḥämmú 449. 451
Idnällen 449
Jebbatīt 949
Jehūdāi Gaon 551
Jemen *s.* Jaman
Jeremia 506. 661 ff. 684 ff. 878. 881 f. 884. 886. 888.
Jericho 726. 984. 988. 991. 995
Jerobeam 708 f.
Jerpeel 735
Jerusalem 305. 624. 646. 667 f. 672 683 ff. 690. 692 ff. 717. 728. 800. 808. 810. 812. 836. 880. 883. 887 ff. 992
Jesaia 667. 683 ff. 716. 723. 879. 883. 888 f.

Jesus 74. 649. 806. 814. 855. 871 f. 983 f. 990. 995
ʿIǧl — Banū ʿI. 150. 298
ʿIǧlī *s.* Abū Maimūn, Ǧarīr *und* Ismāʿīl
Ignatios 484
Iḫâḫan 449 ff.
Ijād 129. 133
ʿIjāḍ 293
Ijādī *s.* Abū Duʾād
Ijāsu 927
Jim 1032
ʿIkabb b. ʿIkabb b. Kināna 141 f.
Ikonium 476
ʿIkrima b. Ǧarīr 124
ʿIkrima maulā Ibn ʿAbbās 39. 41
Ilīrapaʾa 731
Illyrien 847 ff.
Il-Maqqah 457
Ilšarāḥ 457
Imentâgen 447. 449. 451
Imhotep 730
Imruʾ l-Qais al-Kindī 49. 58 f. 61. 64. 68. 116. 118 f. 123 f. 129 ff. 135. 145 ff. 151. 256. 258. 260 ff. 297. 388. 939
Imruʾ l-Qais al-Taǧlibī *s.* Muhalhil b. Rabīʿa
Imtāʿ 22
Indien 311. 366. 419. 572. 676 ff.
Intúgg^{w}å 449. 451
Joab 879
Joʾan *s.* Griechenland
Joḥannan bar Zuʿbi 767
R. Joḥannan b. Zakkai 610
Joḥannan, *mallefānā* 491 f. 494
Johannes Chrysostomus 491. 493
Johannes der Täufer 489
Johannes von Bēt-Rabban 491. 495
Johannes von Ninive 491
Johannes von Samannūd 913
Iolaos 736. 863
Jona 79. 983 f. 990 f.
Joppe 566. 808. 810. 814
Jordan 991
Jordanis 834 f.
Joseph, Sohn Jacob's 79. 315. 605 f. 782. 878. 989 f. 992 ff. 996
Joseph Caro 763
Joseph von Nazareth 871
Josephus 82. 752. 763. 811 ff. 817 ff. 848
Josia 684. 722
Josmaoglu 1089
Josmir 540
Josua 649. 725 f. 984 f. 988 ff.
R. Josua b. Lewi 310
Iptiḫarṭīšu 1098
Īrān 200
Irānšāh 93
ʿIrāq 76. 86. 130 f. 133. 148. 150. 167. 191. 551. 1071 — Al-ʿIrāqān 203
Irob Saho 926
Isaak, Sohn Abraham's 79. 82. 593 f. 890
Isaak b. Abba Mari 766
ʿĪsā b. Jazīd al-Ǧu(a?)lūdī 164
Isaurien 577
Isebel 879
Iṣbahān, Iṣfahān, Iṣpahān 42. 93. 165. 177 (?). 1071
Iṣbahānī *s.* Abū l-Faraǧ *und* Rāǧib — Iṣfahānī *s.* Ḥamza
Isfandiar 1033 f.
Isḥāq b. Ibrāhīm al-Mauṣilī 385
Isḥāq b. Ibrāhīm al-Ṭāhirī 163 f. 166
Isis 750. 844. 1098. 1104. 1108
Iskandar *s.* Alexander d. G.
Ismael, Sohn Abraham's 81. 113
Ismāʿīl b. Saif al-ʿIǧlī 37

Ismāʿīl al-Rāwī 37
Isnâgen 449. 451
Išo 519
Išōʿbarnūn 491. 493 f.
Išōʿbōkt 495
Išōʿdad 491. 493
Išpimāṭu 1112
Israel, Israeliten 594. 596. 600. 602 f. 605 f. 624. 629. 662. 666 f. 681 ff. 721. 724 ff. 735 ff. 741. 752. 782. 799. 802. 878 f. 881 ff. 886. 888 f. 983 ff.
Issus 853
Istaḫrī 176 ff.
Ištar 1000. 1006. 1012
Itaces 811
Italien 419. 843 f. 846
Itamara 459
Jubaḫ-kan 1034
Juda, Juden, Judäa, Judäer 30. 43. 74. 84 ff. 270 f. 313. 321. 349. 379. 400 f. 420. 425. 455. 519 ff. 542 ff. 552. 555. 666 f. 683 ff. 690. 721. 728. 737. 745. 759. 818 ff. 881 ff. 888 ff. 1064
R. Judah 766
Judas Makkabäus 823. 825
Julia Domna 861 f.
Julian 833 f.
Juluq-arslān Ḥusāmaldīn 201
Jūnān 361 ff. 370
Juno 862
Jūnus b. Ḥabīb 37. 81. 110 f. 113 f. 117 ff. 230 f. 385
Jūnus b. Muʿāwija b. Abī ʿAmr b. al-ʿAlā 123
Juppiter 963 — J. Ammon 862 f. — J. Dolichenus 854
Justinus 823. 842 f. 847
I-'-z-l Bajjin 457
ʿIzzaldīn Masʿūd 197
Kaabèt 930
Kaʿb b. Saʿd al-Ġanawī 40. 47 ff.
Kaʿb b. Zuhair 116
Kabiren 840
Kābul 187 f.
Kadnat 942
Kai-Ḫusrau 199. 1032
Kai-Kawat 1036
Kai-Us 1032
Kajjār 95
Kain 1035
Kairo 210 f. 415. 420 f. 659
Kaisān 122
Kaisūm 163. 165
Kāk 95
Kalb 142
Kaleb 759
Kalbī *s.* Muḥammad b. al-Sā'ib *und* Zuhair b. Ǧanāb
Kallimachos 1014
Kāmel I. 944 f. 948
Kāmel II. *und* III. 947
Kāmkār 174
Kanaan, Kanaanäer 682. 727. 735 739 ff. 745 f. 748. 753 ff.
Kapernaum 806
Karḫ 1065
Karḫī 36
Karkūja, Karkun, Karkuša 183
Karnak 1105
Karūḫ 189
Kaškar 491
Kassa 932
Kaṯīr b. Isḥāq 120
Kaṯīr b. Raqqāq 179 f.
Kaṯīr b. Warqā 179
Kaṯīrī *s.* ʿAbdallāh, Aḥmad, ʿAlī, Ǧaʿfar, Ġālib, Manṣûr *und* Möḥṣin
Kaukasus 311
Kawad 1032
Keei-Inseln 419

Kefel 948
Keflài 933
Keflé 932. 938
Kemāl Ḫoǧendī 1074
Kemāl Pašahzādeh 320
Kephalion 1008
Keremberā 954
Kermān 93. 172. 184ff. 190. 312
Kēwan 722
Kimchi 769. 775f.
Kināna — Banū K. 136. 178. 297
Kinda 127ff. 133. 135. 137
Kindī *s.* Abū Jūsuf *und* Imru' l-Qais
Kingu 976. 979f.
Kirjath-jearim 991. 993
Kirmān 165
Kisā'ī 239
Kišar 978
Kison 728
Ko 1101
Konia 209
Konuphis 1101
Kopres 1101
Korah 604
Korbaria 938
Kos 741. 746f. 818. 821ff. 826ff.
Ktesias 997ff. 1004f. 1007ff.
Kūfa 130. 134. 345
Kulāb 127ff.
Kulaib 116. 139. 297. — Banū K. 150
Kulfa b. Ḥanẓala 145
Kulṯūm b. Ṯābit 161
Kumait 63. 70. 233. 239
Kurden 411
Kuring 183
Kušiter 573
Kuṯaijir 121. 388
Kybele 750
Kyounghta 419
Mār Kyriakos 487
Lābā 951. 956f.
Laban 355. 985f. 989. 991
Labīd 116. 118. 120. 147. 230. 257. 296. 300
Labienus Parthicus 840f.
Laǧlāǧ — Banū L. 300
Laḫamu 978
Laḫḫām b. al-Ḥāriṯ 144
Lāḥiqī *s.* Abān
Laḫmiden 129
Laḫmu 978
Laiṯ abū Ja'qūb 177
La'm — Banū L. 296
Lāš 183
Lāt 21
Lateiner 526
Laṭīf 1091
Lawāi 942ff. 949. 952. 954
Leǧām 947
Lentulus 827
Levi 596
Libanon 577f. 684. 878
Libyen 861f.
Liḥjānī 229. 231. 238. 240
Lijūda (Lebūdā) 906
Lilus 1112
Livius 712. 822
Loggo Sarda 926. 928f.
Lolus 1112
Lorqa 867
Lot 878. 984f. 995
Lubaitò 932. 938
Lubnā — Banū L. 146
Lūd 905
Luǧaim b. Ṣa'b b. 'Alī b. Bakr b. Wā'il 115
Luhrasp 1032. 1035
Lu'lu' *s.* Badraldīn
Lunus 852
Luqmān 297
Lyaeus 862f.

Lycophron 565. 866
Lydda 808. 810. 814
Lykien 842 f.

Maàl Arhà 934
Maʿawja Qerōš 941
Madāʾinī 109
Maḍḥiǧ — Banū M. 130
Maʿdīkarib 133 f. 137. 140 ff. 153
Maflas 948
Mağdalmulk Abū l-Faḍl Asʿad b. Mūsā 92 f.
Magier 270. 379
Magog 688
Maġribī *s.* Umajja b. Abī l-Ṣalt
Maḥallī 35 f.
Maḥamad I. 947
Maḥamad II. 948
Maḥamad III. 949
Maḥamūd 947
Maḥarī I. 942
Maḥarī II. 949. 952
Maḥmūd, ṣāḥib al-ǧazāʾir al-sūd 375
Maḥmūd von Ǧazīra 201
Maḥmūd, Ortokide 201. 207
Mai Ainí 929
Mai Merakàt 934
Mai Mosenú 934
Mai Ṣaadà 929 f. 938
Māi Ūlē 957
Maidānī 49. 67. 153. 294 f. 297. 339
Majjāfāriqīn 201
Maimonides 561. 615. 763. 765. 801
Maimūn b. Mihrān 31
Maimūna 216
Māirāi I. 941 f.
Māirāi II. 949
Māiṣ 946
Maisara 25. 27. 29
Makajéh 930
Makedonier 880. 887
Makedonius 476
Makkabäer 660
Maleachi 696
Mālek 945
Malgamat 954 f.
Malik Ašraf Mūsā 198
Mālik b. ʿĀmir 386
Mālik b. Anas 317
Mālik b. Ǧušam, Banū M. 134. 138
Mālik b. Ḥammād al-Šaḥmī 119
Mālik b. Maṭfūq al-Saʿdī 387
Mālik b. Mismaʿ 150 ff.
Mālik b. Nuwaira 119
Malik Kāmil Muḥammad 198
Malik Nāṣir Jūsuf 198
Malik Ṣāliḥ Ismāʿīl 198
Maʿmar 36
Maʿmarī *s.* ʿAmr b. Muʿāḍ
Maʾmūn 159 ff. 284
Maʿn b. Aus 62. 259
Manasse 721 f. 728. 989
Manāt 21
Mandäer 537 ff. 959. 965 ff.
Mandar 950
Mangū 199. 208
Man-Naqmū 949
Manṣûr al-Keṭîrî 105 f.
Mantāi 948
Manuchihar 1032. 1038
Manoah 783
Maqā-Ezgī 949
Maqāzgī 944
Maqdisī 72
Maqqarī 47 f. 211. 267. 276. 324
Maqrīzī, *auch unter* Ḫiṭaṭ *zitiert* 78. 82. 156. 198. 335. 339. 345
Maragúz 929 f. 938
Marcus Antonius 848 f.
Marcus Aurelius 850
Marcus, Vater von G. Fannius 820. 822

Mardachai 879
Mardonius 998
Marduk 714. 730f. 741. 751f. 959f. 962f. 970ff. 1000. 1002
Mareb 925ff. 938
Mār Ḥananiā 486
Mari 495
Maria 489. 902f.
Mārjā 941
Maʿrib 83
Māridīn 198. 400
Mār Mattai 486
Marobod 849
Marokko 430. 433f. 437f. 440. 445ff.
Marrâkeš 446. 451
Marrār al-ʿAdawī 134. 388
Marṯad b. ʿAbd jankaf al-Ḥimjarī 136
Marṯad b. Saʿd — Banū M. 145. 148
Marw 491
Marwān — Banū M. 114
Marwān b. al-Ḥakam 294. 345
Mascara 427. 429f. 433. 437
Masdasnos 858
Masmar I. *und* II. 948
Masmar III. 949
Masnut 555
Massabbār 952
Massaua 939
Masʿūdī 73. 80. 158f. 165. 173. 176. 178. 183. 188ff. 193. 196. 795
Maudūd b. Abī l-Faḍl al-Kurdī 388
Mauṣilī *s.* Isḥāq b. Ibrāhīm
Māwardī 326
Mawaṭṭeʿ 955
Māwijja bint al-Minqar 145
Maximinus Thrax 832. 838
Maximus 464
Mazandaran 1037
Māzinī 111
Medien, Meder 167. 841. 845f. 880. 883ff. 1005. 1008. 1010ff.
Medīna 7ff. 14ff. 25f. 335. 341. 343. 345ff. 987. 1058
Megiddo 684
Meherdates 844
Mehmed II. 1072
Mehmed Tevfik 1058
Meḥömmöd bâ ʿAṭwah, b. Ḥasan 100
Meḥömmöd bâ ʿAṭwah, b. Saʿîd 98
Mehré 931
Mehri 782ff.
Mēkāl 951f.
Mekèllê 101
Mekka 2. 4. 8f. 14ff. 22. 24. 26f. 30. 32. 73f. 89. 299. 301. 309. 345. 454f. 704. 987. 1057
Melchisedech 644f.
Melecheth (Malkath) des Himmels 669
Meletius 464. 476
Melhīb 947
Melqart 751. 863
Memphis 703. 1095. 1100
Men 852f.
Menander 752
Menaṣṣar 101
Menches 1111
Mendes 1098
Menelík 933
Menōčehrī 1055f. 1063ff.
Menotyrannus 852ff.
Mensāʿ, Mense'āi 941f. 948. 950ff.
Mercur 835
Merettà 928
Merettà Kajéh 926f.
Merettà Sebené 926f. 938
Merkāb 950
Mert-seger 739
Mesafrò 929
Meṣè 938

Mesopotamien 198 f. 210. 659
Messene 825
Metfà Waltà 929. 938
Micha b. Jimla 723. 879
Micha von Ephraim 711. 988
Michael, Erzengel 543
Michael Interpres 491 ff.
Michael Syrus 463. 467
Michal 713. 987
Mikā'ēl Seḥul 925. 927
Miknâs 445
Min 1099. 1105. 1109
Minqar — Banū M. 300
Mīrḫōnd 184. 198 f.
Miskat 457
Misma' b. 'Abdalmalik 113. 123.
Mithras 967
Mithrates 850
Mithroachos 840
Moab 356. 687
Möḥsin al-Keṭîrî, b. 'Abdallâh 105 f.
Möḥsin al-Keṭîrî, b. Ġâlib 105 f.
Mösien 733
Mogador 446
Mose, Sohn Amram's 79. 350. 358. 484. 490. 533. 594. 596. 602 ff. 682. 726. 737 ff. 798. 800. 802. 811. 867. 878. 988 ff. 992 f.
Mose bar Kēfā 550. 552. 559 f. 565 f.
Mose Benvenisti 553
R. Moses b. Naḥman 763
Moses von Chorene 1037
Mosul 197 ff. 400. 487 f.
Mu'āḍ b. Ǧabal 315
Mu'ammal — Banū M. 301
Mu'āwija b. Abī Sufjān 323. 337 f. 342 f. 345 f. 391
Mu'āwija b. 'Amr b. al-Šarīd 119
Mu'āwija b. Ǧušam 134
Mubārizaldīn 1056. 1059
Mubarrad, *meist unter* Kāmil *zitiert* 41 f. 46. 60. 63. 77. 257. 264. 294 ff. 426. 430
Mudliǧ b. Suwaid 297
Mürād 1059
Mufaḍḍal b. Ma'šar al-Bakrī 125
Mufaḍḍal al-Ḍabbī, *auch unter* Mufaḍḍalīǰāt *zitiert* 62. 64. 127. 131. 144. 294. 296. 300
Muǧāhid 321
Muǧīr b. 'Āmir 360
Muǧīra b. al-Muhallab 386
Muhabbal al-Sa'dī 121
Muhāǧir b. Ǧubair abī l-Ḥaǧǧāǧ 27
Muhalhil b. Rabī'a al-Taǧlibī 116. 139. 387
Muhallab 122
Muhallabī *s.* Abū Ḥarb
Muḥammad al-Nabī, *auch unter* Prophet *und* Qorān *bezw.* Sūra *zitiert* 1 ff. 7 ff. 23 ff. 33 ff. 71. 73 ff. 83. 85 ff. 98. 104. 107. 110. 113. 159. 200. 216 ff. 248. 255 f. 258. 261. 263 f. 270. 295 f. 299. 301. 306 f. 309. 315 f. 320 f. 323 ff. 327 f. 331. 333 f. 336 f. 340 f. 343 f. 346 ff. 402 f. 408. 414. 420. 426. 428. 431 f. 435 f. 453 ff. 458 ff. 758. 793. 801 ff. 987. 1056. 1062 f. 1075
Muḥammad, abū Hišām b. al-Kalbī 128
Muḥammad Amīn al-Ḥāǧī 268
Muḥammad 'Aufī 176 f. 179 ff. 190
Muḥammad b. al-'Abbās al-Ṭūsī 159 f.
Muḥammad b. 'Abdallāh b. Bakkār b. Abī Maimūn 28
Muḥammad b. 'Abdallāh b. Ṭāhir 158. 165 f.
Muḥammad b. 'Abdalmalik 164

Muḥammad b. ʿAbdalraḥmān al-Aḥdal al-Zabīdī 326
Muḥammad b. ʿAbdalraḥmān al-Āmirī, *unter* Muwaṭṭaʾ *zitiert* 313. 323. 325. 332. 348. 431
Muḥammad b. Abī Bakr al-Rāzī 35 f.
Muḥammad b. ʿAbsūn(?) 205
Muḥammad b. Aḥmad al-Harawī 27
Muḥammad b. ʿAlī 113
Muḥammad b. Asad b. ʿAlī 386
Muḥammad b. Ḥabīb 72
Muḥammad b. Hārūn 160
Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaibānī 323 f.
Muḥammad b. Ḥumaid al-Ṭūsī 164
Muḥammad b. Ibrāhīm (b. Ḥusain?) 181 f.
Muḥammad b. al-Ḥusain b. Muṣʿab 163
Muḥammad b. Jaḥjā b. Ḥabbān 14 f.
Muḥammad b. Jaḥjā al-Ṣūlī 186
Muḥammad b. Isḥāq b. Ibrāhīm 166
Muḥammad b. Kaʿb 20
Muḥammad b. Qais 21
Muḥammad b. Saʿd al-Zuhrī *s.* Ibn Saʿd
Muḥammad b. al-Sāʾib al-Kalbī 38 f. 41
Muḥammad b. Sallām b. ʿAbdalraḥmān al-Ḥarrānī 28
Muḥammad b. Sallām al-Ǧumaḥī 109 ff.
Muḥammad b. Sawwār 37
Muḥammad b. Ṭāhir 158. 163 ff. 167. 169. 185
Muḥammad b. ʿUbaidallāh b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir 158. 168
Muḥammad b. ʿUṯmān al-Ḥašāʾišī 309
Muḥammad b. Wāsiʿ 321
Muḥammad Ṭāhir al-Pattanī 42
Muḥarriq b. Saʿd b. Mālik 145
Muḥāšin ḏū l-Aʿwād 339
Muḥibbaldīn 48
Muḥibbī 1055. 1072
Muḥjīaldīn b. ʿArabī 319
Muhtadī 172
Muḥtār 125
Muḥtaṣar al-Qudūrī 325
Mullittu 1000
Mumazzaq 62 ff. 66 f. 295
Mummu 974 ff.
Munabbih 115
Munḏir b. Imruʾ l-Qais 153
Munḏir b. Māʾ al-Samā 129
Munḏir b. Muḥarriq 120
Munḏir b. al-Nuʿmān 133
Muʾnis 168
Mūqān 1038
Muqtadir 168. 172. 175. 193 f.
Murādī 310
Muraqqiš al-akbar 116. 353. 387
Muraqqiš al-aṣġar 116. 387
Murra b. Sufjān 137 f.
Murrī *s.* Ḥuṣain b. al-Ḥumām
Mūsā b. Buġā 167
Mūsā b. Šaiba 27
Mūsā b. ʿUqba 18
Muṣʿab, abū l-Ḥusain 158
Muṣʿab b. ʿUmair 17
Musabbiḥī 342
Musaijab b. ʿAlas 116. 121
Mušaqqar 130
Mūsawī *s.* Raḍī
Muslim b. ʿAqīl 298
Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ 304. 306 f. 313. 317. 322. 328. 345 f. 348. 431
Muslim b. ʿUqba 294
Mustaḍī 309
Mustaʿīn 185. 190
Mustanṣir 198
Mustaʿṣim 198
Mustauʿir b. Kaʿb b. Nahd 115

Muṣur 457. 461
Mut 1099. 1102. 1105. 1109
Muʿtaḍid 165. 168
Muʿtaṣim 164
Mutalammis 116. 121
Muṭannā b. Zurʿa 27
Muṭaqqib 61. 64f. 67f.
Muʿtariḍa 8
Mutawakkil 166
Muʿtazz 157. 166ff. 186. 190
Muṭṭalib b. ʿAbdalmuṭṭalib b. Abī Wadāʿa 27
Muttaqī Lillāh 193. 195f.
Muṭṭawwiʿī *s.* Abū Bakr
Mutunus Tutunus 419
Muzarrid 116. 300
Mygdonius 848f.

Nabarāi I. 947
Nabarāi II. 949
Nabatäer 863
Nābiġa al-Ḏubjānī 46. 83. 116ff. 120. 256ff. 262. 299. 388.
Nābiġa al-Ǧaʿdī 116. 118. 120
Nabité wod Salomòn 929
Nablus 513ff. 533
Naboth 879
Nabū-abal-iddin 959. 962
Nabūrapaʾ 732
Nāfiʿ 333f.
Nagāsī 949
Naǧāšī 296
Nāǧizī *s.* ʿAbdallāh b. Muḥammad
Naǧrān 86f. 130. 148
Nahr al-ʿAuǧā 566
Nahr al-Z(?)aǧǧāǧ 157
Nahšal b. Dārim 145
Nahšal b. Ḥarrī 124
Naisābūrī *s.* Niẓāmaldīn
Naizār 183
Nakš-i-Rustam 858
Namir b. Qāsiṭ — Banu N. 133. 135. 137
Namir b. Ṭaulab al-ʿUklī 121
Namir b. Wabara 142
Naršaḫī 184
Narses 491. 493. 495
Nasafī 35f.
Nasāʾī 306. 321f. 324. 327f. 333
Nāšeḫ 948
Nâṣir bâ ʿAṭwah 98. 100. 104f.
Nāṣiraldīn Maḥmūd 190. 197
Nāṣir-i-Ḫusrau 152
Naṣr b. Šabaṭ 163
Naṣr b. Sajjār 181
Natābāi 949
Nathan ben Jeḥiel 616
Nathaniel 493
Naušād 190
Nawār 123
Nawawī 76. 306. 317. 323. 325. 431
Nawāzak 1034f.
Nawāzgī 942
Nāwed 954
Nazianz 464
Nebo 1009
Nebukadnezar 685f. 879. 882ff. 998
Necho 684
Nedroma 429
Nefīsa 422
Nehemia 798
Nèhid-Beduinen 98
Neit 1097. 1109. 1112
Nekos 1101
Nektarius 467. 476
Nemi 844
Nephotes 1104. 1109
Nergal 461
Nerva 844
Nestorianer 492. 497. 653
Nestorius 489. 491. 493

Neukaledonier 419
Nicäa 476
Nicander 764
Nicocles 857
Nicopolis 834
Nikanor 823
Nikolaus von Damaskus 828f.
Nikraḥ 456. 458. 461
Nil 568
Nimrod 883ff.
Ningišzida 731. 752
Ninib 730f.
Ninive 201. 209. 419. 491. 743. 886. 1008. 1011. 1036
Ninus 1005. 1007f.
Ninyas 1007f.
Ninzadim 962
Nippur 971ff.
Nīsāpūr, Nīšāpūr 163f. 187ff.
Nisibis 204. 284. 287. 495. 848f. 877f.
Nitokris 998
Niẓāmaldīn al-Ḥasan b. Muḥammad al-Naisābūrī 38. 52
Niẓām-i ʿArūḍ-i Samarqandī 174
Niẓāmalmulk 177. 184
Noah 78f. 82. 592. 758
Nob 667. 706. 709. 711. 716
Nōr 949
Nudimmud 974. 979. 981
Nūḥ b. Naṣr 174
Numairī *s.* Abū Ḥajja
Nuʿmān b. Munḏir 114. 120. 296f.
Nuʿmān b. Qarṭaʿ (*var.* Quraiʿ) 138
Nuʿmān b. al-Šaqīqa Abū l-Munḏir 133
Numidien 733
Nur 1036
Nūraldīn *s.* Arslān-Šāh I.
Nūraldīn al-Dimjāṭī 317
Nuṣaib 124f.
Nuṣair 242f.
Nūsār, Nūšār 190
Nusku 963
Nuwairī 79f. 197f. 208

Ōbē 949
Oberpfalz 419
Obne 456
Ogbazgí Habta Hannés 928
Oḥod *s.* Uḥud
Ōk 183
Omar I. 16. 20. 28. 31f. 49. 301. 309. 324. 335f. 345. 432. 731
Omar II. 309. 331. 1056
Omajjaden *s.* Banū ʿUmajja
ʿÖmèr Bâ ʿAṭwah 97ff.
ʿÖmèr èl-Geʿêṭî 101
Onnophris 1099. 1108
Omphis 1099
Onài 926
Onkelos 505. 507. 510. 765
Onuris 1098
Oò 929
Ophra 706. 711. 716
Oppianus 565
Oppinus Statianus 841
Oran 426ff.
Origenes 492. 495
Ornospades 847f.
Orodes 843ff.
Orontes 1036
Osiris 993. 1099. 1103. 1107f.
Osrhoene 855f.
Otor *s.* Assur

Paapis 1103
Pachois 1112
Pachomios 1103
Paes 1103
Paian 733. 749f.

Palästina 406. 526. 562. 659. 683. 688. 690. 692 f. 696. 716. 737. 801. 836
Palmyra 731. 735
Pamin 1105
Pamythes 1105
Panammu 1027
Pandera, Pandira *usw.* 871 ff.
Pangwāj 187
Panther, Panthera *usw.* 871 ff.
Panyassis 1011
Pārs 172. 183. 185. 187. 190
Parther 696. 839 ff.
Parthicus 857 f.
Paulus Aegineta 568
Paulus der Apostel 489. 802. 809 ff. 878. 892
Pausanias 712. 729. 746. 753
Pemsais 1105
Pergamon, Pergamener 746 f. 821 ff. 827. 840
Persien, Perser 114. 133. 271. 361. 402 f. 687. 689. 801. 833. 840. 857. 859. 877 f. 880 f. 883. 885 ff. 999. 1003 f. 1006. 1010 ff. 1095. 1110. 1113 ff.
Persicus 857 f.
Pešawaran 183
Petearnuphis 1102
Petearpochrates 1104
Petechnumis 1103
Peteësis, Petisis 1103
Petemunis 1104
Petenephotes 1104
Petesobchis, Petesuchos 1105
Petosiris 1103
Petrus der Apostel 489. 805 ff.
Petrus der Iberer 567
Phaminis 1105
Pharao 43. 79 f. 82. 1114
Pheneos 577 f.
Philä 743. 747
Philippi 813. 840
Philippinen 419
Philippopel 834
Philippus von Makedonien 880. 884. 887
Philippus Arabs 831 f. 857 f.
Philippus, Evangelist 809. 811 f. 814 f.
Philister 667. 687. 867. 879. 991. 993
Philo Alexandrinus 453 f. 459. 491. 495. 763. 813. 920
Philo Byblius 749 f.
Phoebus 862 f.
Phönizien 713. 729. 740 ff. 749. 751 f. 754 f.
Phraates IV. 841 ff.
Phraates V. (Phraataces) 841 ff.
Phraates, Prinz 842 f.
Phripaches 1112
Phunsis 1103
Pinachsi 714
Pinehas ha-Kohen 533
Pīrūz b. Kabk 188. 190
Pišamilki 1106
Pisidon Optimus 464
Plato 764. 1067
Plinius 552. 555. 557. 560. 562 ff. 567
Plotin 538
Plutarch 485. 764. 998. 1099
Pnubs 747
Polyaenus 841
Polybius 822 f. 825 f. 833. 863
Pompeji 819. 827
Pomsais 1105
Pontius Pilatus 465 f.
Porphyrius 279 f.
Poseidon 840
Psammetichos 1106
Psellus 910

Pseudo-Clemens 836 ff. 895
Pseudo-Jonathan 506. 508
Ptah 1096. 1098. 1106. 1109
Ptahīl 544
Ptolemäus I. 887
Ptolemäus von Alexandria 1037
Pūšang 181. 185 ff. 189 — *s. auch* Būšanǧ

Qāhir 194
Qāimāz 197
Qais — Banū Q. 116. 133. 151 f. 297. 391
Qais b. ʿAilān, Banū Q. 137. 148
Qais b. ʿAmr b. Abī Rabīʿa 136
Qais b. Ḥanẓala 145
Qais b. al-Ḥaṭīm 125
Qais b. Maʿdīkarib 129. 153
Qais b. Ṯaʿlaba, Banū Q. 145. 152
Qalātī 945
Qalāwūn 203
Qālī 49. 110 f. 117 f.
Qanān 136
Qaranī *s.* Uwais
Qarīr 163
Qarnīn 177
Qāsim al-Rāwī 43
Qāsim, Ṭāhiride 186
Qaṣīr 163
Qasṭallānī 317. 325 f. 328. 331. 333. 335. 345 f. 348. 431 f. 436. 763
Qatāda b. Diʿāma 36 ff. 52
Qaṭan b. Nahšal 145
Qaṭar 491. 493. 496
Qaṭarī 122
Qazwīnī *s.* Ḥamdallāh *und* Zakarījā'
Qerōrā 951
Qida, Qidda 130
Qubāḏ 133. 136
Qudūrī *s.* Muḫtaṣar
Quḥaif al-ʿUqailī 124
Quraiš — Banū Q. 8 ff. 73. 75. 987
Quraiẓa — Banu Q. 20 f.
Qurašī *s.* Abū Zaid
Qurra b. Šarīk 346
Qurrān, Banū Q. 145. 148
Qurṭ b. Sufjān 138
Qutaiba b. Muslim 321
Quṭāmī 260. 301. 306

Rabaḫ-kan 1034
Rabbūlā 74
Rabīʿa, Banū R. 116. 123. 133. 135 f.
Rabīʿa b. Mālik b. Ḥanẓala 134
Rabīʿa b. Muhašin ḏū l-Aʿwād 339
Rabīʿa b. Sufjān 116
Rabtō 953
Rāḍī Billāh 193 ff.
Raḍī al-Mūsawī 309
Raḏ'ī I. 949.
Raḏ'ī II. 952 f.
Rafael *usw.* 543. 735
Rāfiʿ b. Sajjār 181
Rāġib al-Iṣbahānī, *auch unter* Muḥāḍarāt *zitiert* 61. 67 f. 77. 82
Rahab 984. 988. 994 f.
Rahel 986. 990 f. 993
Rāhibī *s.* ʿAbdalraḥmān
Raḥraḥān 118
Rai 159. 1037
Rāʿī 121. 123 f.
Rama 987
Ramla 195
Rašbam *s.* Šemūl
Raši *s.* Šelomo
Rašīdaldīn 198
Ravenna 849
Rāzī *s.* Abū ʿAbdallāh, Abū l-Ḥusain, Faḫr *und* Muḥammad b. Abī Bakr
Reguel 543
Rephabolos 731
Rephaja 735

Rephelos 731
Rhodaspes 844 ff.
Ribāb 130. 133. 139 f. 143 f. 151
Rijāḥ b. Jarbūʿ — Banū R. 143
Rijāḥī *s.* Abū l-Baidāʾ
Rijāšī *s.* Abū l-Faḍl
Rizām b. Mālik b. Ḥanẓala 134
Robrà 926
Rom, Römer 349 f. 424. 500. 502. 659. 741. 820 ff. 831 f. 834. 840 ff.
Rōrā-Salabā 953
Ru'ba 62. 68. 82. 125. 241. 246
Rūḏakī 1063. 1066. 1071. 1073
Ruha 542
Ruḫḫaǧ 187 f.
Ruqajja bint ʿAbd Šams 72
Ruqajja, umm Salama 134. 137 f. 141
Rutbīl 186 ff.

Saʿadja 644
Saba 456 f. 573. 577. 694
Sabagadis 927
Sabbāq-timsāḥ 1105
Ṣāber 949
Sabrīšōʿ dePaulos 491. 495
Šābuštī *s.* Abū l-Ḥasan
Saʿd b. Abī Waqqās 8
Saʿd b. Ǧušam 134
Saʿd b. Mālik, Banū S. 116 f.
Saʿd b. Zaid Manāt b. Tamīm, Banū S. 133. 135. 137. 139. 144
Saʿdaldīn Sunbul (?) 202
Šāḏalī *s.* Abū l-Ḥasan
Saʿdī 1058 — *s. auch* Mālik b. Maṭfūq *und* Muhabbal
Šādraq 183
Sadykos 749 f.
Ṣafadī 212
Šâfiʿî 103
Saffāḥ 130. 138. 143. 150
Ṣaffāriden 164 f. 167. 169. 171 ff.
Ṣafrā' 8
Šaǧab 168
Sāǧānī, *auch unter* O (= ʿUbāb) *zitiert* 40. 789
Šaǧī 168
Saǧizī *s.* Abū l-ʿAbbās
Saglā 953
Šāh b. Mīkāl 166
Sahl b. Saʿd 333 f.
Sahm al-Ġanawī 47
Šaḥmī *s.* Mālik b. Ḥammād
Saho 926
Ṣaḫr b. ʿAmr, aḫū Ḥansā' 73
Ṣaḫr b. ʿAmr b. al-Šarīd 119
Ṣaḫr b. Nahšal 146
Šahrastānī 183. 186. 268 f.
Šahrazūrī *s.* Abū Ḥafṣ
Šahrijār 359. 365. 375. 380
Šāh Šeǧāʿ 1056
Sahṭiel 543
Šaiba 72 — Banū Š. 27.
Šaibān — Banū Š. 153
Šaibānī *s.* Abū ʿAmr, Hilāl, Ibn Qaṭṭāf *und* Muḥammad b. al-Ḥasan
Saʿīd al-Rāwī 36 f.
Saʿīd, *ṭufailī* 416
Saʿīd Bâ ʿAṭwah 98
Saʿīd b. Ǧubair 311
Ṣāʿid b. Maḫlad 165
Saʿîd b. Nâṣir 102
Saïda 427
Saif b. Ḏī l-Jazan 23. 25. 73
Šaiḫzāde 35 f.
Sajjār 294
Sajjid ʿAlī Muḥammad 314
Šākāt 950
Sakkut 722
Sakrān b. ʿAmr 17
Saladin 207. 342
Salama al-Rāwī 20
Salama b. Ḫālid b. Kaʿb 138. 143

Salama b. al-Ḥāriṯ 127. 130. 133 ff. 138 ff. 153
Salama b. al-Ḥuršub al-Anmārī 388
Salama b. Mālik b. al-Ḥāriṯ 137. 141
Salāma b. al-Ġandal 121
Salamis 1000
Sāleḥ 948
Salem 645
Ṣāliḥ b. Naṣr (*bezw.* b. al-Naḍr) 178 f. 181 f. 185. 187
Sālim b. Kaʿb b. ʿAmr 137
Salīṭ Kaʿb b. al-Ḥāriṯ b. Jarbūʿ 144
Ṣallâḥ 100 ff.
Sallāmī 174 ff. 179. 181. 189
Salmā bint ʿAdī b. Rabīʿa 139 f.
Salmān al-Fārisī 26
Salmanassar 1010
Salomo 79. 83. 359 ff. 707. 717. 752. 881
Salona 847
Šalšal 948
Salūlī *s.* ʿUǧair
Šaʾm *s.* Syrien
Samʿānī 190
Sāmāniden 172. 174 f.
Samarā I. *und* II. 948
Samarā III. 949
Samarā-Leʿūl 949. 957
Samaria, Samaritaner 513 ff. 625. 808 ff. 814 f. 888
Samarqand 190. 1032
Samarqandī *s.* Niẓām
Sāmarrā 157. 166 f.
Šamaš 959. 962
Šamaširba 999. 1003
Šamaššumukīn 1013
Samhar 939
Samhūdī 332 ff. 343. 345 f.
Šammāḥ 63. 70. 116. 120. 159
Šammar 410 f.
Sammuramat 1009 f.
Samos 828
Samothrake 840
Samrā I. *und* II. 948
Šamši-Adad 1012
Samsigeramos 849
Samuel 484. 684. 716
Sanadār 948
Ṣanʿān ʿAbdalrazzāq Jamanī 1074
Šanfarā 237
Sanherib 684. 866 ff. 879.
Sanḥīt 953
Šapor 858
Sapphira 810. 812. 814 f.
Sara 419
Šarābī *s.* Badr
Saraḫs 1035
Sarapis 1108
Saraqa-Šangab 942. 949
Saraqē 947
Ṣarāt 136
Sarāwē 926
Sardanapallos 1005. 1007 f.
Sardes 1000
Sargon I. 1006 f. 1011 f.
Sargon II. 1013
Sarīʿ b. ʿAmr 144
Šārija 168 f.
Šarkab — Banū Š. 179. 185
Sarmaten 573
Sarrabet 956
Sassaniden 857 f.
Satis 1109
Šaṭṭ al-ʿArab 152
Sauda 18
Saul 643. 710. 716. 879. 987. 991
Sawād 167
Sawāda 123
Ṣazzega 938
Scamander 869
Schwaben 419
Šeʿb 952. 956 f.

Sebeos 1034
Sebḥalāb 949
Sebu 312
Sechmet 730
Ṣegerdalé 934
Ṣegguarò 930
Šehài 932
Šeherzāde 357 ff.
Seḥūl 944 f. 952
Selebà 938
Seleucus Nicator 887
Seleukiden 824
Ṣelībāzekā 491. 493 f.
Sellasi 932
R. Šelomo Jiṣḥaqī 510. 559 ff. 565. 644. 717. 765. 769
Selṭān 949
Sem 883 f.
Semiramis 998. 1005. 1007 ff.
Šemmèr 931
R. Šemūl b. Me'īr 717
Šengūl I. *und* II. 949
Septimius Severus 744. 850. 857. 861
Seraé 926 ff. 931. 938
Seraspadanes 844 ff.
Serena 834
Ṣerenà 928 f.
Sergius 812
Serjānos 887
Šerqijje 421
Servius 869
Seth 893. 900. 902. 904 ff. 909
Šētil 544
Severus bar Šakako 486
Sêwûn 97 f. 105 f.
Ṣḥūr 67
Siawaḥš 1032
Ši'b biMakka 22
Ši'b Ǧabala 127
Šibâm 101. 106
Sībawaihi 264. 791
Šībōdīn 956
Sichem 989 f. 993
Sîdi ʿAbdelraḥmân el-Meǧdûb 445 ff.
Sîdi Aḥmed b. Jûsuf 445 ff.
Sîdi Ḥámmu Gúzgĕruz 445 ff.
Sidi-Harazem 312
Sidon 687. 740. 750 f. — *s. auch* Ṣīruṣāidān
Siǧistān 165
Ṣiḥā 1106
Šihāb — Banū Š. 151
Šihābaldīn al-Tīfāšī 320
Šihāb al-Ḥafāǧī 39. 72. 218
Šihelon 544
Šiḥōn 414
Šiḥr 101
Šī'ī *s.* Ḥibhān
Silo 664 ff. 684
Šimezana 926. 928 ff. 938
R. Simon b. Gamaliel 617
Simon Magus 806 ff. 811. 814 f.
Sin 963
Sinai 316. 728. 813. 992
Ṣinbil 116
Sind 165
Sindbād 364
Sinǧār — Bāb S. 201. 203 f. 208
Sinodā 914
Sirach *s.* Ben Sira
Sirāqa b. Mālik 26
Širbīnī *s.* Ḥaṭīb
Ṣīruṣāidān 881 ff.
Sisera 727 f.
Sīstān 172 f. 176 ff. 183 ff. 188 f.
Skythen 684. 688. 842
Slaven 419
Šluḥ 445 ff.
Smendes 1096
Smintheus 865 ff.
Smithis 1107

Ṡmit-t 1107
Sobk 1104
Sodom 647. 878. 889. 984
Sokmenis 1097
Sokrates 466
Soliman Kanuni 1056
Sophocles 566 f.
Soqoṭri 782 ff.
Spanien 324. 561. 842 f. 847
Sparta 856
Spenda-data 1033 f.
Spitama 1037
Śraēl 543
Stephanus 489. 810. 815
Stilicho 834
Strabo 420. 750. 840. 844 f. 852. 866
Śūbḥālmāran 493
Subkī *s.* Tāǧaldīn
Suchos 1109
Sūdī 1056. 1058. 1064 f. 1068 ff. 1072 ff.
Südarabien 453 ff.
Šufaiq 457
Sufjān b. Ǧārija (*bzw.* Ḥāriṯa) b. Salīṭ b. Jarbūʿ 143
Sufjān b. Muǧāšiʿ 128. 137 f.
Sufjān b. ʿUjaina 326
Suidas 764. 841
Sujūṭī, *auch unter* Itqān *und* Muzhir *zitiert* 44. 52. 77. 79. 82. 87. 110 ff. 116 ff. 123 f. 211. 213. 225 f. 315 f. 324. 326. 346. 349. 354. 787
Sukkarī, *meist unter* (Dīw.) Huḏ. *zitiert* 256 ff. 262 ff. 294 f. 297 ff. 391
Sulaimān b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir 158. 165. 167. 169
Sulaimān b. al-Ḥasan b. Maḫlad 195
Sulaimān al-Ǧamal 36. 39
Šūlkā 956 f.
Sulú 928
Sumatra 677
Ṣunaibiʿāt 140 f.
Šūr 741
Šuraḥbīl 127. 129 f. 132 ff. 139 ff. 144 f. 147
Surāqa al-Bāriqī 125
Sûs 445. 447. 449 ff.
Susa 880
Suwaid b. Abī Kāhil 121
Suwaid b. Isḥāq al-ʿAdawī 125
Suwaid b. Kurāʿ 124
Suzh-i Pekaḫ-kan 1034
Syagrius 466
Syene 1110
Syncellus 834. 909. 1005. 1007 f.
Syrien, Syrer 25. 27 ff. 86. 163. 312. 338. 408. 425. 432. 438. 476. 500. 519 ff. 565. 651. 653. 655. 696. 740. 843 ff. 861 f. 1069

Ṯaʿālibī 78. 174 f. 426. 431 f. 436. 1038
Taʿāwīḏī 309
Ṭabarānī 315 f. 327
Ṭabarī 2. 7. 9. 13 ff. 20 f. 27. 36. 38. 41 ff. 52. 77 f. 80. 82. 87 f. 110. 125. 136. 157 ff. 172 f. 181. 185 ff. 256 ff. 261 ff. 294. 296. 298. 309. 323. 334 f. 338. 343. 345. 428. 432. 436. 789
Ṭabaristān 167. 190
Ṭabarsī 424
Tabea 806 ff. 815
Tabesis 1107
Ṭabīr 315 f.
Ṯābit b. Qurra 194
Tabos 1107
Tachos 1106
Tacitus 842. 844 f. 848
Tämäsín 449. 451
Tännān 446. 451
Tātta 449. 451
Ṭafāwa 115

Ṭaff 1068
Taġaw 1034
Tāǧaldīn al-Subkī 268f.
Taġlib — Banū T. 128ff. 133. 135. 137ff. 141. 145. 149. 152ff. 391
Taġlibī *s.* Abū l-Laḥḥām, Ǧābir b. Ḥunajj, Hišām b. ʿAmr, Imruʾ l-Qais *und* Muhalhil b. Rabīʿa
Taġolâmt 449. 451
Tagrit 480
Ṭāhir b. ʿAbdallāh 158. 164. 178
Ṭāhir b. al-Ḥusain 157ff.
Ṭāhir b. Ḥusain b. Ṭāhir 189
Ṭāhir b. Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir 158. 166
Ṭāhiriden 156ff. 173. 175. 178. 180f. 185ff. 189
Ṭāʾī *s.* Abū Zaid *und* ʿAmr b. Milqaṭ
Ṭāʾif 26. 73. 75. 87. 89
Tajjāha al-Barrāra (?) 67
Ṭaijiʾ — Banū Ṭ. 83. 116. 242
Ṭaijibī 42
Taim b. Usāma — Banū T. 142
Takalà 938
Taklēs I. 948
Taklēs II. 949
Takrītī *s.* Abū Rāʾiṭa
Taksellāsē 947
Ṭaʿlab 40. 60
Ṭaʿlaba b. ʿUkāba 143
Ṭaʿlabī 78. 82. 87
Ṭalḥa b. Ṭāhir 158. 162. 164
Tamâẓt 447. 449. 451
Tamīm — Banū T. 116. 130. 138. 141. 143. 149. 216. 328
Tamīm b. Muqbil 121
Tammūz 752. 1000f.
Ṭamūd 80. 83. 115
Tanger 447f.
Tanit 742. 863
Ṭaqafī *s.* Abū l-Ṣalt *und* ʿAmr b. Saʿīd
Taqīaldīn al-Ḥamawī 426
Ṭaqīf — Banū Ṭ. 75f.
Ṭarafa b. al-ʿAbd 114. 116f. 119. 121. 147. 228. 243. 260f. 1065
Tarsus 476
Tarzija 999. 1003
Taṣfāṣōn I. *und* II. 947
Taṣfāṣōn III. 949. 954f. 957
Taṣfāṣōn IV. *und* V. 949
Tasfā-Leʿūl 949
Tasfāllāsē 947f.
Tasfā-Mīkāʾēl, Tasfāmkāʾēl, Tasfāmkēl, I., II. *und* III. 947
Tasfāmkēl IV. *und* V. 949
Tauq b. al-Muǧallis 190
Taurus 841
Tazĕrwalt 442
Tbesis 1107
Tbos 1107
Tedrèr 926f. 929
Tēdrōs I. 947
Tēdrōs II. *und* III. 949
Teğār 949
Tegīnābād 187
Telesphoros 740
Tell el-Amarna 753
Tell-Kēfā 487
Telmissus 842f.
Temārjām I. *und* II. 948
Temārjām III. 949
Temkeʾēl I., II. *und* III. 947
Temkeʾēl IV. *und* V. 948
Temmanò 928
Teos 1106
Terāğ I., II. *und* III. 949
Terîm 105f.
Terîs 98. 106
Tesfù Marjam 938
Teukrer 866
Teukros-Rhetorios 911
Teutamos 1008

Theben 730. 739
Theodor von Marw 491. 494
Theodor von Mopsuestia 489. 491 ff.
Theodoret 463 f. 491
Theodosius der Grosse 463. 467. 475 f. 833 f.
Theodosius von Edessa 479
Theophilus Persa 491. 495
Theophilus Protospatharius 766
Theophrast 552
Thessalonike 476. 819
Thisbe 821. 826
Thot 747 f. 1098. 1109
Thotortäos 1098
Thrasymedes 746
Thukydides 856
Thumelicus 849
Thusnelda 849
Tiamat 970 ff.
Tiberias-See 995
Tiberiensische Vokalisation 651 ff.
Tiberius 845. 847 f.
Tibrīzī 41 f. 48. 76. 151
Tīfāšī *s.* Šihābaldīn
Tiglatpileser 1012
Tigranes 846
Tigrē 957
Tigris 202 f. 208. 210. 558
Timarchos 825
Timotheus von Alexandrien 476
Timotheus, Apollinarist 476
Timotheus, *mallefānā* 491. 494
Tinzârt 447. 449. 451
Tiridates 841 ff. — *dessen Sohn* 847 f.
Tirimmāḥ 388
Tirmiḏī 311. 313. 315. 317. 325 ff. 333. 348
Titius 844
Tiút 447. 449. 451
Tlemcen 312. 426 ff.
Tobia der Jüngere 419
Tobia b. Elieser 506
Toġrāï 93
Tōrʿā, Tōrʿāi 941
Totes Meer 647. 688
Trajan 844. 850. 855
Trikka 746 f.
Tripolitanien 440
Troas 869
Trophonius 712
Tubbaʿ 115
Türken, Turk-Völker 190. 311. 321 — *s. auch* „Nachträge"
Tuḫāristān 187 f.
Tukkú 931. 938
Tukkú wod Zereggí 928
Tum 1105. 1109
Tumāḍir, Banū T. 146
Tunis, Tunesien 434. 440. 446
Túnzulin 449. 451
Ṭūr 741
Tur i Brataruš 1036 f.
Ṭūsī *s.* Muḥammad b. al-ʿAbbās *und* Muḥammad b. Ḥumaid
Tyrus 687. 751 f. — *s. auch* Ṣīruṣāidān
Tzetzes 866

ʿUbaid b. Ǧušam *s.* ʿAbd b. Ǧušam
ʿUbaida b. Hilāl al-Jaškurī 122
ʿUbaidallāh b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir 157. 159. 163. 165 ff.
ʿUbaidallāh b. Abī Nağīḥ 27
ʿUbaidallāh b. Aḥmad b. Abī Ṭāhir 172. 178 ff. 185 f. 189 f.
ʿUbaidallāh b. Sulaimān 168
Ubié 927. 949
ʿUdus (*bezw.* ʿUdas) b. Zaid 138. 147
ʿUǧair al-Salūlī 124
Ugĕdímt 449
Uḥud 304. 315 f.
ʿUkāẓ 295. 297
ʿUkl — Banū ʿU. 124

ʿUklī *s.* Namir b. Taulab
Ulâd Mtâʿ 449
Ulai 880
Ulpius Chresimus 850 ff.
Umajja — Banū U. 15. 341. 344 ff. 803
Umajja b. ʿAbd Šams 73
Umajja b. Abī l-Ṣalt 71 ff.
Umajja b. Abī l-Ṣalt al-Maġribī 76
Umāma Bint Kasr 136
ʿUmar *s.* Omar
ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz 124
ʿUmar b. Abī Rabīʿa 227. 256. 259. 263
ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb 114. 120
ʿUmar b. Laǧa' 124
ʿUmar b. Šabba 109 f. 122
ʿUmāra b. Abī Ṭarafa 391
Umm Hāni' 37
Umm Maʿbad 26
Umm Qaṭām 137. 141
Umm Unās 136
Ummuḫubur 980
ʿUmr Zaʿfarān 156
Ungarn 1069
ʿUqail — Banū ʿU. 123
ʿUqailī *s.* Quḥaif
Uriel 543
ʿUrumia 1038
ʿUrwa b. al-Ward 299 f. 354 f. 387
ʿUrwa b. Zubair 9 f. 12 ff. 19 f.
Usaijid *bezw.* Usaijida 133 f. 137 — Banū U. 121. 133. 143
Usāma b. Mālik b. Bakr 152
Useruenabre 1099
ʿUṣum b. ʿAmr 142
ʿUṣum b. al-Nuʿmān 129. 135 — *s. auch* ʿĀṣim
ʿUtārid b. ʿAuf 146
ʿUtba b. Rabīʿa 26. 72
ʿUtba b. Saʿd — Banū ʿU. 139
ʿUṯmān b. ʿAffān 15. 17. 25. 28. 53. 73. 182. 184. 335. 343. 345
ʿUṯmān b. al-Aswad 321
Ut-napištim 979
ʿUwair b. Šiğna 130. 144. 147 ff.
Uwais al-Qaranī 307
ʿUzzā 21

Valerian 835
Velleius 844
Ventidius 841
Verona 831
Verus 850
Vespasian 850
Virgil 862 f. 869
Virgo Caelestis 861 ff.
Viskayer 419
Vonones 844 f.

Waʿas 957
Wadd 456. 458. 461
Wâdî Târ'bèh 105
Wahb b. Munabbih 85. 87
Wahb b. Umajja b. Abī l-Ṣalt 73
Wakīʿ 2
Walà Hannés 934
Walà Humèr 934
Walīd I. 341. 348
Walīd II. 1061. 1066
Wallonen 419
Wāqidī, *auch unter* Usd al-ġāba *zitiert* 7 ff. 14. 16 ff. 20. 73. 305 ff. 309 f. 315 f. 323. 328. 334. 715
Waraqa b. Naufal 78 f. 87
Wāridāt 150
Wasīm b. Ṭāriq 115
Wāṯiq 164
Wištasp 1032 ff.
Wod Akkele Mešàl 928
Wod Alebà 933
Wolde Gabriél 929
Wolde Kidáne wod Sulú 928

Xenophon 764
Xerxes 998 ff. 1014. 1093
Xisuthros 983 ff.

Zaʿāir 947
Zaaré 932. 938
Zabbān b. al-Ḥāriṯ 153 f.
Zabīdī, *meist unter* Tāǧ al-ʿarūs *zitiert* 40. 44. 46 ff. 60. 68. 78 ff. 82. 84 f. 115 f. 119 f. 134. 138. 217 ff. 251. 295. 337 ff. 343. 349. 351. 353. 792 — *s. auch* Muḥammad b. ʿAbdalraḥmān
Zābulistān 187 f.
Zaǧǧāǧī 110 f. 119. 125
Zägmûzen 449. 451
Ẓāhir 342
Zaid b. ʿAmr 78 f. 86
Zaid b. Ḥāriṯa 25
Zaid b. Nahšal, Banū Z. 145 f.
Zaid b. Ṯābit 55
Zaid b. Tamīm — Banū Z. 133
Zajjān b. Zain 309
Zain al-ʿĀbidīn 314
Zakarījāʾ b. Muḥammad al-Qazwīnī 44. 46. 66 f. 78. 311 f. 565. 867. 1067
Zamaʿa 73
Zamaḫšarī, *auch unter* Asās al-balāġa *und* al-Kaššāf *zitiert* 33. 37. 43. 49 f. 55. 79. 81. 768. 781. 789
Zamāt I., II. *und* III. 949
Zanadeglé 928. 939
Zaranǧ 176 f. 183. 185
Zarea 782
Zarir 1035
Zarʾīt I. 946. 950
Zarʾīt II. 948
Zarʾīt III. 949
Zarqānī (Zurqānī) 325. 332. 348
Zarʾūtāit 942 f.
Zebàn Bur 939
Zabaontí 928. 938
Zebēd 941
Zēd 941
Zegergís 928
Zengi 201
Zephanja 722
Zeqāzīq 421
Zere Hannés 928
Zeus 349
Zhir 544
Zibriqān b. Badr 118. 300
Ziheron 544
Zijād 46
Zijād b. Sulaimān al-Aʿǧam 386
Zijād b. abīhi 342. 345
Zijādī *s.* Abū Ḥassān
Zilla 629
Zion 624. 684. 693. 695 f. 799. 880 ff.
Zminis 1096. 1099
Zokolò 938
Zonaras 832. 834
Zoroaster 1031 ff.
Zosimus 832 ff.
Zubair b. ʿAlī 42
Zubair b. al-ʿAwwām 8 f.
Zubair b. Bakkār 117
Zuhair b. Abī Sulmā 116 f. 120. 124. 250. 293 f. 299 f. 795
Zuhair b. Ǧanāb al-Kalbī 115 f.
Zuhair b. Ǧušam 134
Zuhrī al-Rāwī 27 f. 75 — *s. auch* Ibn Saʿd
Ẓulaim b. Ḥanẓala 145
Zunām 168
Zuraiq 158
Zuraqī *s.* Abū ʿAjjāš

B. Verzeichnis erklärter Wörter.

I. Hebräisch.

אָשְׁיָה 1017
אָשְׁכָּר 1018
אַשָּׁף 1018
אַשְׁפָּה 1021
אֲשַׁרָה 1024

באש 619
בַּד 703ff.
בֶּדֶק 1023
בִּירָה 1017
בַּית נְכֹת 1018.
בִּיתָן 1017
בֵּן, בְּנֵי 647f.
בני אלהים 723f.
בַּרְזֶל 1016
בְּרִית 757ff. 1024.
בְּרֹמִים 1021
בָּרָקֶת 1020

גֹּלֶב 1018
גִּלָּה 1017
גַּן 1022
גרר 772. 778

דְּבַר, דִּבְרֵי 644ff.
דֶּגֶל 1021
דּוּד 1021
דִּין 1023

אֲבוּם 1023
אֲבִיאַל 356
אֲבִיהוּ 356
אַגָּן 1018
אֲגוֹרָה 1018
אִגֶּרֶת 1019
אורים ותמים 714
אַזְכָּרָה 1024
אחרית 618. 621
אַיִן 785
אִישׁ 649f. 760.
אִכָּר 1018
אֲלַגְּבִישׁ 1020
אוּלָם, אַיְלָם 1020
אמד (תמד) 611
אַמָּה 1019f.
אָמָּן 1018
אֲמַנָה 1016
אֱנוֹשׁ 649f.
אֵפוֹד 699ff.
אָפָה 1023
אַפְסַי־אָרְץ 1022
אַפַּר 1021
אצבע הכבד 765
אַרְבַּעְתַּיִם 793
אַרְגָּמָן 1017
אָרוֹן 1021
אָרַר 1024

כָּחַל 1017
כֵּילַפּוֹת 1021
כִּים 1018
כְּלַפֵּי 621
כִּסֵּא 1017
כֶּסֶף 1020
כִּפְלַיִם 793
כִּפֵּר 1022
כֹּפֶר 1017
כֹּר 1024
כַּרָה 1022
כֶּרֶם 1022
כשית 413
כִּשֵּׁף 1022
כֻּתֹּנֶת 1021

לְבֵנָה 1017
לַחַשׁ 1022

מַבּוּל 1022
מָדַד 1024
מְזוּזָה 1020
מַזָּלוֹת 1019
מָחוֹז 1017
מְחִיר 1018
מֶכֶס 1018
מָכַר 1021
מַלָּח 1021
מלל 773 f.
מֶלֶךְ 1023
מָנֶה 1019
מַסֵּכָה 706 ff.
מִסְכֵּן 1018
מְעִיל 716. 703. 598
מָצוֹר 1020
מִשְׁכָּן 1023

נֹאד 1023
נָבִיא 1023
נְדָן 1019
מִדָּה 1018

דמם 772
דרך נשים 431

הֵיכָל 1020
הִנֵּה 785f.

זָוִית 1020
זִיו 1019
זְמָן 1022
זִקִּים 1021
זָרַק 1024

חֲבֹל 1019
חבילה 616
חלל 778. 773
החלים 622
חלק 562
חָם 624
חמוד 620
חמל 621
חמר 217
מַחֲמֹרוֹת 647
חֵנְפָּא 86
חצר 766f.
חָרוּץ 1020
חֹשֶׁן 702 f.

טָוָה 1023
טַעַם 1019
טרית 560

יָמִים, יְמֵי, יְמוֹת 790ff.
יְמָנִי 794
כיוצא בו 625
הִצִּיג 707 f.
יצר הרע 622
יֵשׁ 784. 781
הוֹשִׁיעַ, תְּשׁוּעָה 648f.
יתרת הכבד 761 ff. usw.

כּוּר 1018
כֵּחַד 636

פֶּחָה 1018
פֶּלֶךְ 1020 f.
הָפַל, פְּלִילָה, תפלה 616 f.
פֶּסַח 1024
פֶּסֶל 708 f.
פֶּרֶכֶת 1023
פֶּרֶס 1019
פֶּשַׁר 1023
פתר 1023

צֶב 1023
צבא יהוה 720. 725. 727 f.
צבא השמים 719 ff.
צוק 648
צוּר 1021
צַיִד 1023
צֶלֶם 1020
צָרַף 1021
צרר 775. 778.
צַר, צָרָה 648

קָדֵשׁ 1022
קוֹרָה 1023
קטורת 512
קָנֶה 1019
קֶסֶם 713
קפד 614
קֶרֶבֶן 1024

רֹאשׁ־חֲמוֹר, רֹאשׁ כֶּלֶב 759 f.
רַאשִׁית 788
מְרַאֲשֹׁתַי 793
הֶרגִיל 618
רָוַח 649
הֶרְחִיב 648 f.
רָוַח, רֵיחַ 611 f.
רפא 732 ff.
רשׁשׁ 613 f.

שׁהרנים 394
שְׁמָאלי 794

נְחֻשְׁתָּן 737
נְכָסִים 1018
נַס 742 ff.
נָסִיךְ 1023
נפקת ברא 428
נֶפֶשׁ 612
מְנַקִּית 1018
נְשִׁים 792

סְאָה 1024
סָבָא 1022
סבב 774 f. 778.
סְגָלָה 1023
סָגָן 1018
מַסְגֵּר 648
סוֹגֵר 1021
סָדִין 1021
סַל 1021
סָלַח 1024
סַמִּים 1020
סַף 1020
סֵפֶל 1021
סֵפֶר 1019
סְרִיוֹן 1021
סָרִיס 1018

עִבּוּר 614
עוד 785
עַט 1023
עֵר 613
מַעַל, מַעֲלָה 790
דבר בעולם 613
עַם 354 ff.
עַמִּיאֵל 356
עֵסֶק 619
עֹפֶרֶת 1023
עַשְׁתֵּי 1019
עתק 534

פּוּאָה 221
פַּח כים, פַּחֵי נפש 612

שַׁרְשָׁרָה 1023
שָׁשַׁר 1017
שְׁתַּיִם 792 f.

תַּבָּה 1023
תְּהוֹם 1022
תּוֹרָה 1024
תּוֹתָח 1023
תִּירוֹשׁ 1022
תְּכֵלֶת 1017
תַּל 1020
תלה 617
תמה 622
תמר 610
תמם 777
תְּנוּפָה 1024
תַּנּוּר 1018
תְּקוֹף 615
תְּרוּמָה 1024
תְּרָפִים 708 f. 713. 716

שַׁק 1023
שַׂר 1023
שָׂרִפִים 723 f.

שַׁב 793
שְׁבוּ 1017
שִׁבְעָתַיִם 793
שַׁבָּת 1022
שַׁד 1019
שׁוּק 1020
שחר 644
שָׁטַר 1018
שָׁלַט 1023
שָׁלַל 1023
שַׁלְמַנִים 1021
שמם 776. 778
שָׁנִי 1023
שָׁפַט, שֹׁפֵט 1023
שָׁקַל, שֶׁקֶל 1019
שִׁרְיוֹן 1021

II. Syrisch.

ܐܲܚܲܕ 566 usw.
ܐܲܚ 564. 566
ܐܲܚ݂ ܠ 575
ܐܲܚܲܕܲܐ 566
ܐܲܝܟ݂ 557
ܐܲܡܲܬ 574
ܐܲܡܲܪ 578 usw.
ܐܲܢ 573 f. 579
ܐܲܢ 577
ܐܲܢܬ ܐܲܢ 567

ܒܲܥ݂ 559
ܒܲܪ 559
ܒܲܪܟ݂ܲܐ 577 usw.
ܓ݂ 503

ܓ݂ܲܒ 559 usw.
ܓ݂ܲܒ 554
ܓ݂ܲܒܪ 567
ܓ݂ܲܕ 320 usw.
ܓ݂ܲܕܲܐ, ܓ݂ܲܕܲܝ 578
ܓ݂ܲܕ 576
ܓ݂ܲܠ 566
ܓ݂ܲܠ 781. 784
ܓ݂ܲܡ 563 usw.
ܓ݂ܲܡ 566 usw.
ܓ݂ܲܡ 578
ܓ݂ܲܡܲܪ 578
ܓ݂ܲܢ 560 usw.
ܓ݂ܲܢ ܐ 578
ܓ݂ܲܪ 577 f.

ܚܘܙܐ 575
ܚܚܐ 576
ܚܛܐ 572
ܚܛܪ، ܚܪܙ 503
ܚܠܒܢܝܬܐ 577
ܚܪܙܐ 767
ܚܪܒܐ 578
ܚܪܣܢܐ 554
ܚܪܙܐ 575

ܛܠܝܢܘܣ 565 usw.
ܛܠܙܐ 554
ܛܠܦܚܐ 575
ܛܪܓܐܡܐܢܬܐ 578
ܛܪܘܓܐ 576
ܛܪܘܓܘܢ 568 usw.
ܛܪܝܓܠܐ 568
ܛܪܝܦܘܕܘܣ 568 usw.

ܝܒܠܐ 575
ܐܝܡܡ 791
ܝܡܡܐ 554 usw.
ܝܬܘܒܐ 579

ܟܠܝܗܐ 559
ܟܒܐܢܐ 557
ܟܘܪܟܡܐ 575
ܟܝܐ 577
ܟܒܐܢܐܦܛܪܐܘܣ 557
ܟܟܣܐ 557 usw.
ܟܠܒ ܝܡܐ 568
ܟܡܬܪܐ 575 usw.
ܟܣܬܐ، ܟܣܢܐ 574
ܟܪܒܐ 574 f.
ܟܪܡܐ 572

ܒܘܪ 219
ܒܘܪܝܣ 566 usw.
ܒܛܡܐ 577
ܒܝܡܐ 338
ܒܝܢܬܐ 551 f.
ܒܠܘܒܐ (=*ܒܠܡܐ) 566
ܒܣܪܐ 220
ܒܥܘܬܐ 220
ܒܪܠܐ 575

ܓܘܪܐ 575
ܓܘܡܐ 575
ܓܠܕܢܐ 552
ܓܠܕܢܐ 575
ܓܠܘܣܕܘܣ 566
ܓܠܝܣܐ 566 usw.
ܓܦܬܐ 576
ܓܐܪܢܝܬܐ 552 usw.

(ܕ)ܐܪܦܝܢܛܘܢ 893
ܡܕܒܚܬ ܒܣܪܐ 578
ܕܗܠܦܝܢܘܣ، ܕܘܠܦܝܢܐ 559 f. usw.
ܕܡܐ 572
ܕܡܠܐ 572
ܕܪܝܥܐ 553

ܗܪܒܐ 553 usw.
ܗܠܦܝܣ 566 usw.
ܗܢܒܠܝܣ 560 usw.

ܙܓܪܐ 553
ܙܘܣܦܐ 576 usw.
ܙܝܬܐ 572. 576
ܙܠܓܪܝܐ 565
ܙܦܬܐ 577

ܣܦܘܓܐ usw. 574
ܣܦܘܪܕܐ 575
ܣܦܝ 556
ܣܦܝܠܐ 579
ܣܦܣܘܢܝܐ 579
ܣܪܡܘܡܠ 320

ܥܒܐ 503
ܥܪܐ 555
ܥܝܛܪܢܐ 577
ܠܥܠ 790
ܥܡܪܐ (ܕܝܡܐ) 574
ܥܡܪ ܟܘܒܐ 579
ܥܡܪ ܥܪܐ 219
ܥܪܡܐ f. 577

ܦܐܓܪܘ 568
ܦܐܢܐܡܣ 578
ܦܐܦܘܪܘܢ usw. 573. 579
ܦܘܠܘܪܝܢ usw. 567
ܦܘܓܠܐ 575
ܦܘܠܘܦܘܣ usw. 567
ܦܘܡܣ 568
ܦܘܬܐ 221
ܦܛܝܣܐ 576
ܦܝܢܐ 574
ܦܣܛܩܐ f. 575
ܦܥܦܥܝ f. 555
ܦܥܘܪܐ 220

ܨܒܪܐ 578
ܨܝܢܝܬܐ 561

ܩܛܘ، ܩܝܛܘ usw. 558 f.
ܩܐܠܐܦܘܢܝܐ 577

ܩܪܬܐ 575
ܩܬܢܐ 579

ܟܕܡ 503

ܠܒܘܢܬܐ 577
ܠܒܪܩܘܣ usw. 567
ܠܘܙܐ 575
ܠܘܝܬܝ 555

ܡܐܣܛܝܟܝ 577
ܡܘܠܝܬܐ 564
ܡܘܠܟܝܢ 575
ܡܘܪܐ 576
ܡܘܪܢܐ 553
ܡܣܪܐ 560

ܢܘܛܦܬܐ f. 576
ܢܢܥܐ 575
ܢܪܘܪܐ 220
ܢܦܐ 555
ܢܪܡܐ 564

ܣܓܝ ܪܓܠܐ 567
ܣܓܝܪܬܐ f. 573. 579
ܣܘܐܪܘܣ (= ܣܩܐܪܘܣ) 557
ܣܘܣܝ ܡܪܓܐ 566
ܣܛܐܡܛܝ usw. 576
ܣܝܣܐ 573
ܣܠܐܟܝ usw. 567
ܣܠܘܪܐ 565
ܣܠܡܐ 575
ܣܡܒܪܝܣ 568
ܣܥܪܐ f. 572
ܣܦܐܐ 564

ܐܢܗܝܢ 577
ܐܪܥܐ ܕܝܡܐ 567

ܐܘܪ 572
ܐܬܘܬܐ 556 f. usw.
ܐܘܫܡܐ 573
ܐܝܓܪܐ 577
ܐܟܪܘܢܐ 221
ܐܬܐ, ܐܬܝܢ 792

ܐܬܐ 575
ܐܘܢܝܘܣ 563
ܟܬܝܒܐ ܡܢ 790
ܐܡܢ 794
ܐܡܝܢܘܣ, ܐܡܢܝܬܘܣ 793
ܐܢܝܢܐ 558

ܡܐܡܘܢ 567
ܡܘܦܐܠܘܢ 563
ܡܘܒܝܘܢ 567
ܡܘܡܘܣ 578 usw.
ܡܘܪܐܠܝܘܢ 574
ܡܘܪܝܡܘܣ 567
ܡܣܪܐ (= ܡܣܪܐ) 556
ܡܣܐܡܘܡܘܢ 577 usw.
ܡܠܐ 556
ܡܠܟܘܣ 581 f.
ܡܢܐ 575
ܡܢܦܐ 579
ܡܣܐ 576
ܡܪܡܝܛܘܢ 567 usw.

ܐܪܒܝܬܐ 551
ܪܘܪ 572

III. Mandäisch.

מאמבוהא 966 f.
ניטופתא 539

עכוריא, עוכוריא 541
עוצרא 539
עותרא 537 ff.

פיגיא 541
פירא 538
פילגיא 541
פריכיא, פרוכיא 541
פיהתא 965 ff.

שליהא 541

אית 781
נאליא 541
אלה, אלאהא 540. 545
אנאנא 539
מאנא 538

גדולתאניא 541
גופנא 538

הומארתא 541
היצרא 767

מלאכא 540 f.

IV. Sonstiges Aramäisch.

אית 781. 784
אכנס 563 usw.

אוסרי 1108 usw.
אוסרי־חפי 1108

אלתית 551
אס־חור 1111
אס־חנום 1099
אסי 1108
אס־מן 1099
אס־מת 1099
אס־פמת 1111
אספרון 559
אסר־ונפר 1099. 1108
אסר־מלך 1099
אפיאן 559 usw.
אפפי 1110
אפתו 1108

באטי 559
בור 219
ביניתא 551 f.
בנת (?) 1100

אגבר חמרא 623
גילדנא 552
גיריתא 552

דולפינין 560 usw.

זבילא 221

חיפושא 553 f. usw.
חך (?) 1100. 1109
חכנא (?) 1100
חכ־רטיסו (?) 1100
חמרא דימא 554
חנוב 1109
חנם 1109
חנמ־נתן 1098
חנס 1100
חסיה 1110
חפי־מן 1100
חצרא, חיצרא 765 f.
חר 1109
חר־וט 1100

חר־חבי 1101
חרסנא 554 usw.
חרתבא (?) 1101
חתחור 1110
חתפי 1111

טונס 563 usw.
טריתא 560 f.

יב 1109
יָמָם 791

כו־מן (?) 1101
כופיא 557
כוורא 555
כיחך 1110
כלבריא 555
כלכית 565 usw.
כספתיאס 562
כרשא 563

לילו 1112
לית 781. 784

מוראנא 553
מחיר 1110
מנחה 1111
מסורע 1110

נטיב (?) 1101
נירא 220
נפטרנפש (?) 1102

סולתניתא 562
סו־מן (?) 1102
סון 1110
סִיפָא 789
סחום 1110
סלפיתא 564 usw.
סמתו (?) 1102
סנדל 564
סתי 1109

פתח 1109

צחה 1106
צחנתא 561 usw.
ציונתא 556
צלובחא 556
צעא 218

קברנונא 556
קדשנונא 556
קיפונות 563 usw.
קלבי (?) 1111
קלול (?) 1111
קליים 564
קלס 581 f.

רסים 613
רפא 731 f.

שבוטא 557 f.
שברירים 558
שחפימו (?) 1106
שיכרון 221
שמיתי 1107
שפרנונא 556

תבא (?) 1107
תבם 1107
תויכמידא 558 usw.
תורא דימא 558
ת־חבם 1107
תחות 1109
ת־חפי 1107
תט־סרי 1107
תמאי (?) 1107
תַּמָּה 794
תשטרם 1110

עיזא דימא 555
עכבר שבים 555
לְעֵיל 790
ענח־חבם 1102
ענח־חפי 1102
ענח־מת (?) 1102
ענחרנפי (?) 1099. 1102
עפיין 559

פאני 1110
פאפי 1110
פונש 1103
פ־חה 1103
פחי 1112
פחים 1103
פ־חפי 1103
פט־אסי 1103
פט־וסרי 1103
פט־חנום 1103
פט־חרפחרט 1104
פטי (?) 1104
פט־מון (?) 1104
פט־נאסי (?) 1104
פט־נפחתף 1099. 1104
פט־נתר 1104
פט־סבק 1105
פ[ט]־פתח 1105
פט־תום 1105
פלמודא 562 usw.
פ־מן 1105
פמסח 1105
פ־מת 1105
פסמשך (?) 1106
פפטעונית 1112
פקרקפתח 1106
פרא 555
פרמשן 1106
פתברות 1106

V. Arabisch.

أُمّ الدِماغ، أُمّ الرأس، أُمّ الهامِ 41
أَمُر ff. 453
أمن 253
المومنين 437
أُمَنة أُذَنة 247
أنّ، إنّ f. 785
أَنيب 230
انزروت 320
الإيناس قبل الإبُساس 236
أنيسة 436
أَوّلاً، أَوّلة 789
أَهَرة وظَهَرة 233
الأَهُل، الأهليّة 427
أَهُل الارض 424
أَيّد 232
آمَ وعامَ، الأَيُمة والعَيُمة، أَيُمانُ غَيُمانُ 246

بَتَّ ونَتَّ 229
بُجُر 234
بِختيى 405
باخِس ماكِس 236
بَدّ 395
البادِى والقادِى 232
بِداية 215
بَذَّ وفَذَّ 232

اثر 253
اثل 253
أجر 253
أجل 253
أخو الجِنّىّ 68
أدب 253
أذّن العَصُر 216
أَرِب جَرِب 228
أَسيف وعَسيف 241
أشب 253
أَشِر أَفِر، أَشْرانُ أَفْرانُ 235
أَصيص وكَصيص 238
آصُع 218
أَصُل وفَصُل 244
بَلَغَ أَطُورَيْه وأَقُورَيْه 234
أُفِّ وتُفِّ 241
أفق 253
أكل 253
أكل عزاره 412
أُلَّ وغُلَّ 244
ألب 253
أَلُس 236
مَألُوس مَمُسوس 236
ألك 253
أَلَى 248
أُمّ ff. 35

بقيع، بقيعة 405
أَبْقَيْتَ وأَرْعَيْتَ، البُقْيا والرُّعْيا، البَقْوَى والرَّعْوَى 247
بَكَرة 216
باكور 396
بَلّة، ذهبت البَليلة بالمَليلة 244
بلَد 437
بالِد 232
بَلَّشَ، تَبَلَّشَ 409
بِلُغ مِلُغ 241
ابن ادم 427
ابن آوَى 63. 70
بُنّى 551 f.
بنيتى 412
بور 219
ابتيار 233
باس، تباوس 412
بَوْك 243
بَهَرَ 234
ابتهارًا وابتيارًا 233
تباهى 412
بيّت 435
بياض 433
بَاعَ مِنْ 796
أباع، مَبْيوع 218 f.
بَيّاهُ 247
بَذىّ 247
إِبْساس 236
باسور ناسور 220
بشيمة 219
بِرّ 234
بَراءة 758 f.
برج حمام 424
بِراز 215
بَرِق 243
بِرْقِع 84
بَارَكَ وتَارَكَ ودارَكَ 243
مبارك 434
بَرَنْكات 217
برى 215
بَرِىّ خَلِىّ، البَرآء والخَلآء 248
بَصير 433
بَضّ 238
بَطِر أَشِر 234
مُبَيْطِر 259
مَبْطول 220
فى بطن 406
بَطان 396
باعوث 220
بَغَرَ 233
مَبْغوض 220
بَقِر وعَقِر 235
بَيْقُور 88

ثَكِلَ ورَجِلَ 245
ثكم 254
ثُلَّ وغُلَّ 244
يَثُمَّ ويَرُمَّ، ثَمَّ ورَمَّ، مِثَمّ مِلَمّ 246
ثمد 254
ثمر 254
ثَمَر وكَثَر 234
ثمل 254
ثمن 254
ثَمانَ 793
ثَمانية 254
ثنى 254
ثُنْيان 119
ثاب 254

ثبت 254
ثَبيت وهَبيت f. 228
ثجّ 254
ثجل 254
الثَّرَى 233
ثعب 254
ثَعْد مَعْد 232
ثُعْل 254
ثاغية وراغية 247
ثقب 254
ثَقِف لَقِف 242
ثقل 254
ثكل 254

جَبَذَ وحَذَبَ 226
لغة جبروتيّة 319
جِبْس 219
جَدْل 244
لا يُجْدِى ولا يُمْدِى 232
جَذْعة 217
جِرّة 235
جَرير 396
جَرِب 228
مُجَرَّب مُدَرَّب 228
جريدى 406
جارِن مارِن 246

تَئِق ومَئِق، التَّأَق والمَأَق 242
تابَع 428
التَّرَح . . . الفَرَح 230
ترك الصلاة 431
تَعَسَ وٱنْتَكَسَ 237
تاعِس واعِس 237
تُفّ 241
التُّفّة . . . الرُّقّة 242
تفّاح 435
تافِه نافِه 247
تاكّ فاكّ 243
تائِك 243
تَيّاب 227

حُباشه 251
حَبَض ونَبَض 238
حَتَّ ونَتَّ 229
حَجْحَجة ولَجْلَجة 229
حِجْر 429
ذو حِجْر وزَبْر 234
حَجَر شفاء 422
مَحْجَن 396
حَدّ وجَدّ 787
مُحْتَدّ ومُلْتَدّ 232
حَدُثَ 787
حَداجَه 398
حَدُرة بَدُرة 232
حَدارِجُ نَدارِجُ 229
حاذِف وقاذِف 241
حاذِق بازِق 242
حَسّ وبَسّ، حَسّ وعَسّ 236
حَسّ وبَسّ 237
حِسًّا ولا جِرْسًا 236
حَساس ومَساس 236
حاسَّهُ وباسَّهُ 237
حَسَن بَسَن 226
حسن بَسَن قَسَن 246
حِشْوة 220
حارّ جارّ، حارّ بارّ 232
حِرّة تحت قِرّة 234
حَريب سَليب، حَرْبَى 227
جَرىّ بَذىّ 247
أَجْزَى 216
جاعَد 396
جَفير السيف 396
مُجَحْلَجَل 245
الجحلجلوتية 319
جَلْد نَجْد 232
جَلّاس 430
الجِماح والرِّماح 231
جُمادى الاوّل 222
جِنّ 738
جَنِين 68
مَجْنون مَحْنون 246
أَجِنّة 216
جُوع ونُوع 239
جائِع نائِع 226. 239
جاءَ يريد 405
جِىء 248
جِير 219
جَيْش وعَيْش 238
جِفْته 415
چيتايى 413
حبّ 431
الحِبْر والسِّبْر 233
مَحْبِس 430

أَحْمَقُ أَخْرَقُ زَبَعْبَقُ 242
الجِنّ دون الجِنّ 246
حانّة وانّة 247
حَنْبَل بغير معنى الغَزْو 221
حِنْج وبِنْج 229
حَنِيف 86f.
بحْنُو وبَرْنُو 247
حَوْثًا بَوْثًا 229
حَوْجاء ولَوْجاء، حُوَيْجاء ولُوَيْجاء 229
الحَوْر . . . الكَوْر 235
حائِر بائِر 233
حَوّاس عَوّاس 236
حَوَص وخَوَص 238
حائِل ونائِل، يُحاوِلُ . . . يُزاوِلُ 244
حائِل مائِل 245
حوى 429
حَوِيَّه 395
فى حَيْصَ بَيْصَ، (فى)حِيصَ بِيصَ 238
مَحيص ومَفيص ونَويص 238
حَيّاهُ الله وبَيّاه 247

خَبّ ضَبّ 227
خَبيث نَبيث 229
خابور 395. 398
خَبْز ولَبْز 235
خَبَطَهُ ولَبَطَهُ 239
خَبْطة ونَبْطة 239
مِخْراب 331. 348. 422
مَخْروق 220
خَزْرات 217
خَزْن شَزْن 241
ذو خَصاة وأَصاة 247
خِضَجْر خَجْر 233
حضن، بحاضن 412
خَطَّ ووَبَطَ، مَخْطوط ومَوْبوط 239
قَبَّلَ خُطائط بُطائط 239
خَظِيَتْ وبَظِيَتْ 239
خَفَّ ورَفَّ، بَخُفّ ويَرُفّ 242
الخَفَف والضَّفَف 242
خَفَر 398
يا حافظ 437
خَقَب 396
خَقْر نَقْر، خَقِر نَقِر، خَقير نَقير 233
حاقورة 85. 88
خِلّ وبِلّ 244
خَلوبة وركوبة 228
خَلَّنَ بَلَّنَ 409
خَلْق 413
خَلْق الميركه 395
خلوة 433
مَخْلِىّ 218
خُمّ ورُمّ 245f.
خَمِرٌ 217
أَخْمَرُ أَقْشَرُ 234

خَلاص 220
خِلْو عِرْو 247
خِنْصَر 767
خنفسا 216
خائب لائب 228
الخازِ بازِ 236
خَوَص 238
مَخِيف 220
خائِل آئِل 244
خَيّاب تَيّاب، خَيّاب هَيّاب 227
خَيْر 437
عام الخير 434
خَيْر ومَيْر 234
خاش، خيشه 398
خَيْف، مَخْيَف 146
خَيَّمَ ورَيَّمَ 246
خيمة 427

دابّ 428
دَبَّرَ أمرا 453
دَبْر دَثْر، دابِر 235
الدِرّة والجِرّة 235
مدرسه 410
دِرْوَه 395
درويشة 427
دَرَبْتَ وتَلَيْتَ 248
دشيش 219
خديمة 436
الخُذْروف . . . القُذْروف 242
خَراب يَباب 227
خُرْج 395
خَرّاجة وَلّاجة 229
مَخْرِج 430
أَخْرَسُ أَمْرَسُ 236
خَرْش ومَرْش، الخَرْش . . . الخَدْش 237
أَخْرَقُ 242
خَسِر دَمِر دَبِر، خاسِر دامِر دابِر، خَسارة ودَمارة ودَبارة 234
خاسِر دابِر 235
مُخْسِر 220
خَسْل فَسْل 244
خِشاب 152
خَشّاميّه 396
خَضِر مَضِر 235
خَضْراء 85
الخُضوع والقُنوع والكُنوع 240
خطب، خَطيب، خُطْبة 339f. 344. 347f.
خَظَوانُ 247
خَفيف 433
خَفيف ذَفيف 242
خَفوت لَفوت 228
أَخْفَقَ وأَوْرَقَ 242
خالِد بالِد، خالِد تالِد 232

رَثِعَ 241

مرجع، تمرجح 405

رِجْعة 218

ترجّل 104

رجّال 406f.

رَدَّ 430

مَرْدى 407

رُزْنامج 219

رَسَن 396

رَعّاد 564

رُعِفَ 218

ترغّم 58

رَغْمًا دَغْمًا 246

راغِية 247

رَفَّ، رُفّة 242

رفع اليدين 321f. 325

رَفيق وَفيق 242

الرَّكْب 11

مركب 395

رِمّ 245

رمح نفخ 218

رَمَى فأَصْمَى 245

رَقْع 84f.

رَوْب 228

راحت من اليد 405

رائِحة وسارِحة 230

رُوح 429

الدّعاء 326ff.

مدغرة 428

لا يُدالِسُ ولا يُوالِسُ 236

دَنِعَ 241

دَنَا مِنْ 795

دار 427

دار مع راسه 430

دار وعَقار 234

الدَّهَيْم 153

دِيك 63

مدينة 437

ذَرَقَ ومَزَقَ وزَرَقَ وخَذَقَ 243

ذَفيف 242

ذُلَق 242

رَأْس 759f.

رأس الحداجه 398

أَرَبَّ وأَلَبَّ، مُرِبّ مُلِبّ 227

ربع، مَرْبوح 435

مُرْبِح 220

مرابطة 427

شهر ربيع الاوّل 222

رُبَع 240

رتب 254

أَرْتَجَ 254

رتع 254

سابور 219
سبق 250
سبك 251
أَسْبَل، سَبيل 251
سبى 250
سترة 437
سجّاده 395
سجر 251
سَجيس عَجيس 237
سحت 251
سُحور 218
سِحْنة 221
سنّحار 435
سخف 250
سَدَحَتْ ورَدَحَتْ، سادِح رادِح 231
سَدِر 84
سَديس عَجيس 237
سدل 251
سدًى 232
أَسَرّ 142
سَرّ بَرّ، سارّ بارّ 234
سرح 250
سارِحة 230
سرحين فرث 219
سَرِىّ مَرِىّ 235
سطح 251
سطر 251
زَأْمة ونَأْمة وزَجْمة وكَثْمة 246
زَبْر 234
زَبَعْبَقُ f. 242
زِبال 245
مَزْدغة 219
زرّبعة 218
زَعِر مَعِر 233
زَلط، مزلّط 411
الأَزْلَم الجَذَع 237
زَمَّطَ 410
زَمِن ضَمِن 246
زَنْبيل 221
مَزْوَده 395
زوايا 404
مَزْهَبَه 396
زَهِدَ فِى 795
زيادة الكبد 767
زبّين 435
سأل 250
سبّابة 320
سبت f. 250
سبع 438
سِبَحْلة رِبَحْلة 244
سَبِخة 221
سَبَد ولَبَد 232
سبر 250

سَمِج لَمِج، سَميج لَميج 229
سمح 251. 438
سَمْدًا سَرْمدًا 231
سمر 250
السَّمَر والقَمَر 233
مَسامير 394
سمّع 430
سامِك تامِك 243
سَمَلَّع هَمَلَّع 241
سَمْمَج لَمْمَج 229
سمهرى 939
سنح 250
سَنيع فَنيع 240
سَنام 395
سآءَ وناءَ 247
ساحَة وداحَة 230
من سُوسِهِ ونُوسِهِ 237
سائِع 240
سَبّغ لَبّغ 241
مَسُوق 396
أَسْوانُ أَتْوانُ 248
سَهْد مَهْد 232
سَهِر وعَبِر 235
ساهور 88
سهل، الساهِل، مسهلة 434f.
يُسْهَى ويُنْهَى 248
سَيِد أَيِد 232
مَسْعود 433
سعدان 408
سعر 250
سَعْنة ومَعْنة 246
ساغِب لاغِب، السُّغوب واللُّغوب 227
سَغِل وَغِل 244
سَقّاط سَرّاط 239
سَقَعَ وبَقَعَ 240
صلاة الاستسقاء 308ff. 327f.
سكب 251
سكت 251
سَيْكَران 221
سكن 250 436f.
مسكون، سكينة، سكّينة 437
سَليخ مَليخ 231
سُلاس 236
سَلَف 216
سلق 251
سلك 251
سلم 250
سلّم على 431
سِلْم 795
سالمة، سليم 434
سلامتك 437
السَّلامة والغَنامة 245
السامّة والعامّة، السامّة واللامّة، السامّة والهامّة 245f.

أَشَقّ أَمَقّ 242
شَقْحًا ولَقْحًا، شَقيح لَقيح 230
شَقيح نَبيح 231
الشَّقور والعُقور 234
شقشق 404
شَقِيّ لَقِيّ 247
شَكِس نَكِس 237
شُلَّ 218
شلع 407
شَماج ولَماج 229
شمس 431
شَوْب ورَوْب 228
شُورة، شَوْرة 220
شَاصَهُ ومَاصَهُ 238
شَهير جَهير 233
شئ الدنيا 429
شَيْب وعَيْب 228
مَنْ شَاخَ بَاخَ 231
شَيِّر 233
شائِع ذائِع 240
شَالَ 406

صَحْرةٌ بَحْرةٌ 233
صِحْناة 561
مصخم 408
صعق 251
صَفْر صِحْر 233

سيّر 430
السَّيف واللّيف، سِيفة ولِيفة 241

شَبَّ...دَبَّ، شابَّة...ثابَّة 227f.
شُبّوط 557
شتم 254
مُشَجَّر 59
شَحيح نَحيح 230
شَخير ونَخير 233
مشخرة 428
شَدَّ الباب 410
شَديد أَبيد 231
شداد 393ff.
شادى 408
شَذَرَ مَذَرَ 233
شرّ شِمِرّ 234
هو يُشَارُّهُ ويُمارُّهُ ويُزارُّهُ 234
الشَّرّ والبَرّ، الشَّرّ والعَرّ 234
شَرْج 216
شَرائِب 396
شَريط 398
شُرّافة 220
شَيْطان لَيْطان 239. 246
أَشْعَرُ أَظْفَرُ 234
شَغَرَ بَغَرَ 233
شَغيفه 395
شَقّ 398

ضراط محشى 413
ضَعيف نَعيف 242
الضَّفَف 242
ضَفْر 220
ضالّ تالّ، الضَّلال والتِّلال، الضَّلال والأَلال 244
ضَلْفَه 395. 398
ضَمِن 246
الضِّبيح والرِّبيح 231
ضائِع سائِع 240
ضَيِّق لَيِّق عَيِّق 243

طبّ 436
طَبّ لَبّ 228
طَبَر 396
طَبِعَ ورَنِعَ ودَنِعَ 241
أطباق، طِباق 84
طُرَّه 396
طَريح طَليح 231
مَطْرَق 396
مُطْرَهِمّ مُصْلَخِمّ مُطْلَخِمّ 246
الطَّرَى والنَّرَى 233
طعم 436
طُفيليون 415
طالِح، طَليح 231
طلع 434
طُلَعة قُبَعة 240

صَفَا وعَفَا، صافٍ عافٍ 242
صفّى كرشه 430
تصفية 434
صَقِر مَقِر، الصَّقَر البُقَر 235
صاقورة 85. 88
صَلَتان فَلَتان 228
صلح، مصلحة 435
صالِح وطالِح 231
مُصْلوح 429
مُصَلْصَل مُجَلْجَل 245
صَلْقَع بَلْقَع 240
صَلْمَعَ وقَلْمَعَ 240
مُصَلّات 220
صُمَّ 218
صِمام عِفاص وِكاء 219
صُمَعة لُمَعة 241
أَصْمَى وأَنْمَى 245
مَصْنوع 429
صَوْك وعَوْك، صائِك وبائِك 243
مُصان 220
صبير 561
صَيِّر شَيِّر 233

ضَوْلَ وبَوْلَ، ضَئيل بَئيل 244
ضبّ 227
ارتفع الضَّحَى 219
ضَرَّ بِـ 222

عروسة 220
عَرِض هَبِض 238
عَرَض 218
عربض أريض 238
عَوارِض 395
عُرُوَه 395
عارية 218
عَزيز مَزيز 236
عزم، العازِم، المعزوم له 306f. 314.
عُسُر ويُسُر 787
عَسْعاس 428
عَسيف 241f.
يَعْسِلُ ويَنْسِلُ 244
عَصَبة 354
مَعاصِر 146
عَصا، عَصًا 339 .348ff 396. 398.
عَطْشانُ نَطْشانُ 237 .246f
مَعْفِت مَلْفِت 228
عِفْر 67
عِفْريت نِفْريت 228
عِفاص صِمام وِكاء 219
العَفْط والنَّفْط، عافِطة ونافطة 239
العافية 436
عَقِر 235
عَقار 234
عَقّال 396
عاقول 406
طُلَق ذُلَق 242
الطِّمّ والرِّمّ 245
أَطْمَعَهُ قتله 413
طَمْغَه 395
طَوْبة 787
طارت من اليد 405
طبّر الماء 430
أَظْفَرُ 234
بَيْنَ ظَهْرَىْ. بَيْنَ ظَهْرانَىْ 789
ظَهْرة 233
عِباد 427
عابِس كابِس 237
عَبَكة ولَبَكة 243
عتب 254
عتد 254
عَتِلَ 146
عُجْر وبُجْر 234
عَجْبس 237
عَدار 396
عَدْل غير جَدْل 244
معدن 434
عَدَوانُ خَظَوانُ 247
عذر، أَعذر 222
عَرّ 234
المعترّ 428
تعريج وتعويج 229

عامَ 246
عَايَنَ 414
أَعْيَاهُ وأَشْيَاه، عِيّ وشِيّ، عَيِيّ شَيِيّ 248
غَبيط 219. 398
غَرْز 60
غَريض أَنيض 238
غَرِيّ شَهِيّ 248
غَزال 395
غُسْل 216
غَضّ بَضّ 238
غُلّ 244
مُغلَّب 119
تغنّج 412
غَوْج مَوْج 229
الغَوْر والمَوْر 233
غُولَة 66
مَغْيَب، تمغيب 405
لا يَغِيرُ ولا يَمِيرُ، للمِيرة الغِيرةُ 233
غيّر 430
غَيْض وفَيْض 238
فَأَّل 432
فتح 254. 434
مِفْتاح 418. 435
فَتَّش 254
فِتْنة 13 f.
عَلْجَم خَلْجَم 245
عَلوس وأَلوس، عَلوس ولَؤُوس 237
أَعْلَقَتْ وأَفْلَقَتْ، جاء بعُلَقَ فُلَقَ، جاء بعُلُقٍ فُلُقٍ 243
معاليق العروه 395
عَوْلَق 68
مِنْ عَلُ 789 f.
عَمّ 353 ff. 414
عِمامه 413
عَمير بَجير 235
أَعْمَشُ أَرْمَشُ 238
عَمِلَ (بِـ) 429
عنزروت 320
العُنوق بعد التُّوق، عَنيق ورَقيق 242
أَعواد العُودانِ 333 ff. 337. 340. 343
عادات النساء 431
عَوِق لَوِق 243
عَوْك وبَوْك 243
عَالَ ومَالَ 244
عامات 152
مَعْيوب 219
عاثَ وهاثَ 229
عَبَّرَ 219
العِير والنَّفير 233
عيّار، مَعْيَر، تَمَعْيَر 402. 405
عِبص 152
العيال 427

مستفاض 220

قَبَحَ وشَقَحَ، قَبيح شَقيح 230
تقبّح على 429
القَبْش والرَّبْش 237
قُبَعة 240
قِبال وزِبال 245
قَحْبة 411 f. 427
قَحْفه 411
مُقْحم، مقاحيم 119
قادوس 221
القادِى 232
القُذْروف 242
قاذِف 241
قِرّة 234
قَرُبَ منْ 795
مُقارَب 220
قِرْبَه 396
قَرَصَ، قرّص 218
قَرْض وقُرْض 238
قرع 340
قَريع 230
قَسَّمَ أمرا 453
قِسْم 218
قَسيم وَسيم 245
قشع 414
قُصّة 216

فاجرة 428
فِخْتيى 405
الفاخِر 433
فَذّ وشَذّ، فَذّ شاذّ، فذّة شاذّة 232
فَرْث سرحين 219
فرّح 435
فريد 415
فراش 395
فَرْض 238
فُرَيْع 82. 87
فَرْو، أفروة 221
فَزّ نَزّ 235
فاسدة 428
أَفْشَى 238
فَصْل 244
فاضِح ماضِح، فاضِح ماضِح 231
فَظّ بَظّ 239
فَعَلَ فى، فاعِل، فاعلة، مفعول به، ابن الفاعل f. 429
فقّر 146
فَقير وَقير 233
مُفْقِع مُدْقِع 240
فَلَتان 228
أَفْلَحَ وأَنْجَحَ، فَلاح 230
فلّس، مفلّس 413
فَنيع 240
فَوّة 221

قام استقا 215

كِتّاب 410
كتم 254
كَثَر 234
كَثير بَثير وبَذير، كثير وبَجير 233
مَكاثِر 146
كاثِعة باثِعة 240
كجرى 411
كَحَّلَ 407
كادّ لادّ 232
كسا، كِسُوة 343
كشّى 413
كشى 413
كَظّ بَظّ 239
كِفْلَيْنِ 793
كَلَّلْتَ . . . هَلَّلْتَ 244
كُنوع 240
الكَوْر 235
كوسا 402

لَبّ 228
لَبَد 232
لَبْز 235
لبط 239
لَبَكة 243
لتب 254
مَلْجَأ ومَحْجَأ 229

قُصّة ونُصّة 238
قَصَرَ، قصّر، أقْصَرَ 218. 222
قطب 254
قَطِران 436
قَطْنيّة 215
القَطاة . . . اللَّطاة 247
قعد على الارض 430
قَفار عَفار 233
قفل 435
قلب 430
قَلَح 230
قَلَس 215
قلسطون 219
قلقل، تقلقل 404
قَلَم 428
قلنق 396
مقمَّر، قَمَر 394
قمامسة 219
القاموس . . . الناموس 236
مَقْمِيّ 429
قُنوت 323 f. 327
قَنات 396
أَقْنَعَ بكَفّيْه 327
قُنوع 240
قانِع 428
مَقْوَط 396
قاه وجاه 247

مَضيم هَضيم 245
مَعْنة 246
مستمغِد مستمِيد 232
ماكِس 236 f.
مَليح قَريح 230
أَلامُلَح أَلاقْلَح 230
ملْغ 241
مُلوك الارض 424
مَوْج 229
المَوْر 233
ماقَ وداقَ، يَمُوقُ ويَدُوقُ، مائِق دائِق 242
مَهْلًا بَهْلًا 245
مَهِين وَهِين 246
تمايل 412

نَبّوت 396
نَبيث 229
مِنْبَر 331 ff.
نُجْح 230
نجز 253
نجس 253
نجش 253
منجّم 394
نَخير 233
نَخّاص 219
نخل 253

إلحاح 313f. 318.
لَحًّا قَحًّا 231
اللَّحْم الرقيق 429
لَطاة 247
اللاغِب 227
لَفوت، مَلْفِت 228
لَفآء 247
لَقّ بَقّ 242
لَقْلاق بَقْباق 242
لُقْمَه كبيرى 413
لَكاعة ووَكاعة 240
لَماج 229
لُمَزة 235
لُمَعة 241
لائب 228
اللَّوَمَة النَّوَمَة 246
لَيْسَ 781 ff.
لَيْلة الدخله 418

مَئِق 242
مَرَأَ 248. 787.
مِرْس ضِرْس 236
مرعزّ 219
مَرْورَوْذ 221
مَزبِز 236
أَمْشَى وأَفْشَى 238
ماصِح 231

نكد 253
نَكْدًا وجَحْدًا 231
اِنْتَكَسَ 237
لا تُنْكَشُ ولا تُنْتَشُ 237
نكف 253
أَنْمَى 245
نَويص، نَويص ولَويص 238
نُوع، نائِع 239
نائِل وطائِل 244
نَهَرَهُ وبَهَرَهُ 234
نهك 253
نيرة 220
نيل 220

وَبِر هَبِر 233
صلاة الوِتْر 323. 327
وِثاب 79. 88
وثر، اوثار 394. 398
مُوجَح 231
وَحيد فَحيد 231
وَذْى 216
مبيرَكه 395f
وَسْط 429
مُوضَح مُوجح 231
توضّا ميضاة 215
وَغِل 245
الوَفآء ... اللَّفآء 247

نادِم سادِم، نَدْمانُ سَدْمانْ 245
نَدًى وسَدًى 232
نذل 253
نَذْل رَذْل 244
نزّز، نَزّ 235
نَزِق بَرِق 243
ناسور 220
نشد، مُناشَدة 304. 306
نصح 253
نصر 253
نَطَع 395
ناعِس واعِس 237
نعناع 403
نفج 253
نفح 253
نَفَحَ رَمَحَ 218
نفر 253
نافِرة وزافِرة 233
نُوفَر 221
تنفّس 430
نفق 253
نَفْل 217
نافِه 247
نقص 253
نَقَعَ وبَضَع، نَقوع وبضوع 241
نقف 253
نكب 253

هدف 252
هدن 252
مهدهد 404
هذب 252
هَذِر مَذِر 235
هِرّ ... بِرّ 234
هرب 252
هارِب وقارِب 228
هرج 252
هرق الماء 430
هرم 252
هَساهِس ووَساوِس 236
ذو هَشاش وأَشاش 237
يَبُضّ ويَبُضّ 238
هَفّات لَفّات، هَفاة لَفاة 228
هكر 252
هَكِعَ وشَكِعَ 241
هَلّة وبَلّة 244
هُلاس وسُلاس 236
هَلِع جَسِع 240
هلك 252
هَمّ وسَدَم 246
هامّة 245
هَمْز ولَمْز، هُمَزة لُمَزة 235
هَنَأَ ومَرَأَ 248
هنر 251
ها وها 216
وَقْص 217
وَكاعة 240
وُكَلة تُكَلة 245
وِكاء عِفاص صِمام 219
الأَوْلاد 427
وَالَسَ 236
وَلِع تَلِع وَزِع 240
يَلِغُ 218
أَوْلَقُ 68
وليّة 427
ولاء مُولَى 218
وَهين 246
هَبيت 228f.
هبص 251
هبع 251
هُبَع ورُبَع 240
هبل 251
هاتِ لا أُهاتِيكَ ولا أُواتِيكَ 228
هجر 252
هجس 252
هجش 252
هجف 252
هجم 252
هُدوب 395
هدج، هَوْدَج، هدّاج 252
هدر 219. 252

مُيَيْمِن 88
هَيْن لَيْن، هَيِّن لَيِّن 247

يَبَاب 227
يَرْقُوع يَعْقُوع دَيْقُوع 240
أَيْسَرْتِ وأَذْكَرْتِ 234
يُمْن 437

مَهُول 221
هَوَى 46f.
هاوِية 33ff.
الوِلىء والجِلىء 248
الوِياط المِياط 239
هاع لاع، هائِع لائِع 240

ádamî, pl. *awâdim* 106
allâ, *èllâ* 102
'alwa 101
el-'âmer 434
'ăsél gérba, *'ăsél ḥălûwa* 436
'ăwáiš 429
bāb-eddâr, *bāb-elkúrr* 430
baḥr 101
el-belád 106
bétna bîh 436
bhîm, *bhîma* 428
el-bîr 430
būferráḥ 436
bûnâdem 427
darb 106
dás, *jedûs* 104
ḍōbṓr 430
ḍṣår 'ălā 429 f.
dŭġár 428
fort, pl. *furûṭ*, *ferûṭ* 104
gèbîlèh, pl. *gèbwelèh* 106
gèbsèh, pl. *gebès* 106
genîfèh, pl. *gonfán* 104
ǧérja 431
ḥadgát 429
ḥadra 101
hādūkennás 437
ḥanîni 'ămér 428
ḥárǧi, *ḥīrğîja* 428
ḥarîfèh 104
ḥáuli 436
el-ḥăwâna 427
géir el ḥéir, *ḥḗräk*, *'ala ḥêir*, *ḥjâr* 437
ḥeṭîf, *thaṭṭaf* 105
ingaṭab 104
kawîf 104
legā, *lgā*; *jilgî* 104
lèḥn èd-dân, *lèḥn èl-gambûs* 99
mā'andûš eddenja 429
magâlèh 99
m'áuwen 435
mèrw, pl. *úmrâ* 106
nâs 106
nefsu bárda, *nefsu meiïṭa* 429
nèğd 101
nfîṭha 435
nwîŭra 436
qlâwi 429
rôfḍẹ 428
sebâl 104
sekkîna 437
serwál 429
sindāsi 423
skina 437
stbérra 430
ṣwálaḥ 429

tagfîl 102
tés'öd, ts'öd 437
tufsia 434
ugâ' 104

VI. Sabäisch.

אהל 457
אלה 458
אמר, אתמר 456 ff.
לאך 459
מדי 456
עלם 460
עֹבת 460

VII. Abessinisch.

ሀበ 939

ተላሀየ 921
ልማደ 916
ለትሐ 921
አላጎላጎያን 917
ለንጸሰ 921
ሎሐ 921
ላዕለ 790
ለጠረ 921

ሐላሲ 939
ሐርመት 916
ሐሰየ 939
ሐኒ, ሐነ 939
ሐነነ 939
ሐንሰቶ, ሐንቶዶ 938
ሐናፊ 86

ማልወ, ማለወ 919
መራሕያን 915
መሸዘር 922
መትሐ, መትሕ, መታሐ 920 f.
ተመኩሳይያን 917
ሞጥሐ 921

ሚመየ 921
ምፈጥ 919

አሥራው 915
ሠጋርያን 917

መራኩት 914
አርእስት 914. 922

ስለላ ፡ ዋልታ 939
ስማ ፡ አበለ 939
ሰምሰመ 939
ሰምና ፡ ወርቅ 922
ሰራዊት 914
ስንእው 916
ሰንኮሪሶን 920
መስነፍ 939
ሶርሐ 921
ሰዋስው 913 — **ብትን ፡ ሰ'** 922
ሳይዳ 920

ሸለሎ ፡ ዋልታ 939

ቀርያቀ 920
ቀናንሞ usw. 920

ቅያ, ቂያ 939
ቂቅሐ 921
ቂድስ 919
ቅጽል፡ከባለቤት 922 — ባዕድ፡ቅ' 915 — ዝርዝር፡ቅ' 916
ቁፋሂ 921

ባለቤት፡ከዘርፍ 922

ተረፈ፡ንኡስ 922
ትሮፕ, ትሮፒ 921
ቱስሐን 916
ተዳሒ 921

አንቀጽ (ወቢይ፡አ', ንኡስ፡አ') 915
ነባር 918
ንግምስጥስጠ, ንግመጥስጠ 920
ነጠላ፡ግሥ 918 ff.
ንጻገዩን 920
አንጻር 922

እልሐት 920
አልሲስ usw. 920
አላቲኖን 920
ምእላድ 917
አርሲመትሪዳ 920
አርሳይሮስ 920
እርባ፡ቅምር 914 ff. — እርባ፡ግሥ 918
አሶርዮን 920
አጎዝ 922
አክራጦን 920
አክዮስ 920
አደመ 939
አገባብ 921 f.

ከልሰም 939
ኬልቲ 920
ኳሐ 939
ኮሮ 920
ኰደመ 939

ወላጌ፡ግዕዝ 917
ውሉጽ 920
ወርወድ, ወራውድ 919
ወሳክያነ፡ባዕድ 916
ወኃጥያን 917
ተወከረ 919

ዐምዐ 919
አዕማድ 915

ዘር 918 — ሳቢ፡ዘር 915 — ባዕድ፡ዘር 916
ዝርው 917
ዝንጉላ 939
ተዘዋሪ 922

ተዳማሪ 916
ደቂቅ 915
ደቂቅ፡አገባብ, ደቂቅ፡እርባታ 922

ጀሐየ, ጀሐ 939

ጋምስታ 939
ጐረሰ 939
ገንሐ 939
ገንዘ 918
ተግደመ, ተጋደመ 939
ገዳፍያነ፡ዘመድ 916
ገገረ 939

ጥረቡናስ 920
ጡፋሂ 921

ጰራሂ 921
ጵርስፍራ 920
ጳዝዮን 920

ፃምራ ፡ ኵናት 939
ዐዋትው 915

ፌልቲ 920
ፋንዘ ፡ ሽቶል 939

ፒለስ usw. 920

VIII. Griechisch.

(Für die auf S. 551 ff. erklärten Tiernamen s. das Verzeichnis S. 569 f.)

εἷς 1079
κτείς 1077 ff.
μήν 1079
σαρκόκολλα 320
σκῆπτρον 349
σμίνθος 866

BINDING SECT. JAN 8 1981

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Bezold, Carl (ed.)
Orientalische Studien
Theodor Nöldeke zum sieb-
zigsten Geburtstag gewidmet
Vol.2